



إدوارد سعيد

ترجمة: د. محمد عناني

الاستشراق

المفاهيم الغربية للشرق





هذا الكتاب

هذه هي الترجمة العربية الكاملة للطبعة الأخيرة المزيّدة الصادرة عام ١٩٩٥ لكتاب الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق للمفكر العالمي والناقد الفذ إدوارد سعيد، وفيها يضيف فصلاً كاملاً عن أصدقاء ذلك الكتاب (الذي كان قد صدر أول مرة عام ١٩٧٨) في العالم الغربي وغير الغربي معاً، كما يعيد النظر في هذا الفصل في بعض المسائل التي رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر، ويرد فيه على بعض نقاده، وما تعرض له هذا الكتاب من قبول أو رفض في الغرب خصوصاً.

وإدوارد سعيد من القلائل، إن لم يكن الكاتب الوحيد الذي تصدّى للغرب بلغته ومنهجه العلمي الحديث في هذا الكتاب وفي كتبه التالية، له فكشف الغطاء عما يخفيه الغرب تحت قناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمى إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم إدوارد سعيد في توطيد الهيكل الحالي لما يسمى بالنقد الثقافي أو المدخل الثقافي في النقد الأدبي، وهو الذي يربط بين الأدب، والكتابة والدرس بصفة عامة، وبين النزعات البشرية المنحطة التي يدينها الغربيون بالسنتهم ويؤيدونها في قلوبهم وأفعالهم حتى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقي تحديداً، ومثل الأطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلسل والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى في بناء الإمبراطوريات أي الإمبريالية، وما تكشف عنه دراسة أعمال المستشرقين في هذا الكتاب.

وقد أبدع هذه الترجمة الفحيقة الواضحة الدكتور محمد عناني، الأستاذ في جامعة القاهرة والمترجم الضليع، الذي قدم في عام ٢٠٠٥ ترجمة لكتابين للكاتب نفسه هما تغطية الإسلام والثقافة والسلطة، وصدر كلاهما عن دار رؤية.





■ الاستشراق ■

المفاهيم الغربية للشرق

(طبعة ١٩٩٥ المزيّدة)

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب
Edward Said, *Orientalism: Western
Conceptions of the Orient*, 1995.
الصادرة عن دار بنجوين العالمية عام ١٩٩٥

رؤية

للنشر والتوزيع

2006



مرايا الكتاب

الكتاب : الاستشراق

المفاهيم الغربية للشرق

الكتاب : إدوارد سعيد

ترجمة: د. محمد عتاني

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة: ٢٥٢٩٦٢٨ / ١٢

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥١٠

الإخراج الداخلي : جويى

جمع وتنفيذ : الشركة الدولية لخدمات الكمبيوتر

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

رقم الإيداع: ١٤٣٠٧ / ٢٠٠٦

التقييم الدولي : 3-21-6174-977



الصفحة	موضوع
٩	تصدير المترجم
٣٥	شكر وتقدير
٤١	مقدمة المؤلف

الفصل الأول

نطاق الاستشراق

٨٣	أولاً : معرفة الشرقى
	ثانياً : الجغرافيا الخيالية وصورها : إضفاء الصفات الشرقية
١١٠	على الشرقى
١٤٢	ثالثاً : مشروعات



الصفحة

رابعاً : الأزمة ١٦٩

الفصل الثاني

أبنية الاستشراق وإعادة بنائها

أولاً : حدود أبعادوا رسمها، وقضايا أبعادوا تعريفها ودين

جملوه علمانياً ١٩٧

ثانياً : سلفستر دى ساسى وإرنست رينان : الأنثروبولوجيا

العقلانية ومختبر فقه اللغة ٢١٢

ثالثاً : الإقامة فى الشرق ودراسه : متطلبات تصنيف المعاجم

ومتطلبات الخيال ٢٤٦

رابعاً : الحجاج ورحلات الحج من بريطانيا وفرنسا ٢٧١

الفصل الثالث

الاستشراق الآن

أولاً : الاستشراق الكامن والاستشراق السافر	٣١٦
ثانياً : الأسلوب والخبرة والرؤية : الطابع الديوى للاستشراق	٣٥١
ثالثاً : الاستشراق الأنجلوفرنسى الحديث فى أوج ازدهاره	٣٩٤
رابعاً : آخر مرحلة	٤٣٥
تذييل طبعة ١٩٩٥	٤٩٩
الهوامش	٥٣٧

هذه هي الترجمة العربية الكاملة للطبعة الثانية المزيّدة الصادرة عام ١٩٩٥ من كتاب الاستشراق للمفكر العالمى والنقاد الفذ إدوارد سعيد، وهى التى نشرتها دار بنجوين (Penguin) العالمية، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد صدرت عام ١٩٧٨ عن دار رتلدج وكيجان بول (Routledge & Kegan Paul)، ثم أعيد إصدارها دون تنقيح أو زيادة عام ١٩٨٥ عن دار بيرجرين (Peregrine)، وبعدها نشرتها كما هى دار بنجوين عام ١٩٩١، وإذن فإن الطبعة الجديدة المزيّدة هى التى تعتبر الطبعة الثانية حقاً من حيث المضمون، وهكذا رأيت مثلما رأى الناشر أن من حق القارئ العربى أن يَطَّلَعَ على آخر صورة للكتاب الذى وضعه هذا العبقري، ولا شك أنه يهم كل عربى فى هذه الأيام، بعد أن خُصِّصَتْ له مئات الدراسات فى الغرب وفى الشرق، وهى التى تتفاوت ما بين الدراسات الأكاديمية المتخصصة التى اتخذت صورة الرسائل العلمية الجامعية، وما بين الدراسات الثقافية العامة فى صورة الكتب والدراسات المتفرقة، وقد أمدتني الباحثة وفية حمودة، من جامعة طنطا، بعدد هائل من هذه وتلك، عكفتُ عليها فى الشهور الأخيرة أقرؤها وأحاول

استيعابها قبل الترجمة وأثناءها وبعدها، ويكفى أن أذكر أن ملخصاتها وحدها تملأ مجلداً كاملاً. وسوف أشير عرضاً إلى أن باحثينا الأكاديميين في مصر ساهموا بقسط كبير في هذا المجال، فكان من نصيب جامعة القاهرة رسالتان، فُذمت الأولى عام ٢٠٠٠ في قسم اللغة الإنجليزية، وقدمتها الباحثة منى سامي، عن المدخل الثقافي للسياسة عند إدوارد سعيد، والآخرى عام ٢٠٠٥ عن استجابة العالم العربي لفكر إدوارد سعيد مع التركيز على كتاب الاستشراق، وقدمها الباحث محمود عبد الحميد محمود أحمد، في قسم اللغة الإنجليزية أيضاً، وتتضمن قائمة بيليوغرافية شبه كاملة، وكان من نصيب جامعة جنوب الوادي رسالة قدمها في عام ٢٠٠٠ الباحث سمير أحمد عبد التعميم في قسم اللغة الإنجليزية كذلك بعنوان النظرية النقدية عند إدوارد سعيد، كما أصدرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدداً خاصاً من مجلة الأدب المقارن "الف" (رقم ٢٥) بعنوان "إدوارد سعيد والتسويص النقدي للاستعمار"، وهو عدد رائع يتضمن قسماً بالعربية وآخر بالإنجليزية، شارك فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والأجانب، ويتضمن قائمة بيليوغرافية

منتخبة لأعمال إدوارد سعيد وترجماته وما كتب عنه. كما أصدرت مجلة سطور الشهرية كتباً مترجمة عنه، ونُشرت لهذا الفكر ولا تزال تُنشر دراسات كتبها هو أو كتبت عنه، هذا إلى جانب ما كَتَبَهُ عنه كبار المجلات الثقافية في مصر، ولا أغفلني بحاجة إلى تعدادها.

وإزاء هذا الكم الهائل من المادة العلمية المتاحة عدلتُ عن محاولة تلخيص ما جاء فيها - كلها أو بعضها - أو حتى عن عرض أهم تياراتها في هذا التصدير، اكتفاءً بما فعله غيري، فليس التصدير المكان المناسب للعرض أو التلخيص، لكنني سوف أتناول فيه مسألتين مهمتين، الأولى هي من هو إدوارد سعيد (لن لا يعرفه من القراء العرب، ومن الشباب خصوصاً) والثانية هي لماذا أقدمُ الآن ترجمة جديدة وبين أيدينا الترجمة المشهورة التي قدمها كمال أبو ديب منذ ربع قرن؟ وسوف أبدأ بالإجابة على السؤال الثاني لأنه الأصعب وإن لم يكن الأهم.

قلت في مطلع التصدير إن هذه ترجمة للطبعة الثانية المزيّدة الصادرة عام ١٩٩٥، وفيها يضيف إدوارد سعيد فصلاً كاملاً - أسميته تذيلاً - عن وقّع كتاب الاستشراق في العالم الغربي وغير الغربي معاً، ويعيد النظر في بعض المسائل التي رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر، ويرد فيها على بعض نقاده وما تعرض له كتاب الاستشراق من قبول أو رفض في الغرب خصوصاً، بعد انقضاء أكثر من خمسة عشر عاماً على نشر الطبعة الأولى، وهذا في ذاته مبرر كافٍ لتقديم الكتاب 'الجديد' للقارئ العربي، ولكنه ليس المبرر الوحيد. فالواقع أن اللغة العربية المعاصرة التي نترجم بها الكتب الأجنبية لغة حية متطورة ما تفتأ تتغير، ولقد شهدت هذه اللغة من التغيرات في ربع القرن الماضي ما لم تشهده على مدار ما يقرب من قرن كامل، وأكاد أقول منذ أحمد فارس الشدياق، صاحب الجوائب، المجلة التي كان يصدرها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ويقدم فيها الترجمات الجديدة للمصطلحات الحديثة التي أصبحت اليوم على أفواه الجميع. ففي الربع الأخير من القرن العشرين اعترف العالم بأن اللغة العربية لغة عالمية،

وأصبحت من اللغات الأساسية (الست) في الأمم المتحدة، وانتشرت المصطلحات الجديدة، إما عن طريق التعريب أو عن طريق الترجمة، ودأب أرباب اللغة العربية على تنقيحها وتشذيبها وإشاعتها، وساهمت الصحافة في ذلك الجهد، حتى وصلنا إلى ما يقرب من ثبات معاني المصطلحات الجديدة في العربية التي تَثَبَّتْ يوماً بعد يوم مدى حيويتها وطواعيتها وسلاستها وقدرتها على الإبداع والتجديد. ولا شك أن مولد مصطلح جديد - أي مصطلح جديد - ليس ييسراً في كل الأحوال، فالمختصون يجتهدون ويطرحون ما يرونه على الجمهور، فإن قبله اللسان، وقبلته الأذن، شاع واستقر، ولم يمد عليه خلاف، وهذا جهد قد يستغرق سنوات طويلة في كل الأحوال وفي كل لغات العالم، وكذلك في اللغة العربية، بطبيعة الحال، ولكن سرعة التغير في ربع القرن الأخير كانت غير مسبقة، سواء في أحداث العالم من حولنا أو في فنون الترجمة والتعريب واللغة العربية المعاصرة، ولن أفيض في هذا الحديث الذي خصصت له كتاباً كاملاً في الفترة من ١٩٩٣ (تاريخ صدور الطبعة الأولى لفن الترجمة) إلى ٢٠٠٣ (تاريخ صدور نظريات الترجمة الحديثة) كما تناولته تفصيلاً في الفصول الأولى من كتابي المصطلحات الأدبية الحديثة ١٩٩٦، فكل ما أريد أن أقوله هو أن لدينا الآن، بفضل جهود العلماء العرب على امتداد الوطن العربي، لغة عربية معاصرة تتميز بالوضوح والمرونة وثبات المعاني الجديدة.

وهكذا فإذا كان من حق كل عصر أن 'يقرا' فكر 'الماضي' وأدابه على ضوء مفاهيمه الجديدة المعاصرة، وكان من حق العربي أن 'يقرا' ما آل إليه من 'السلف' على ضوء مفاهيمه الجديدة التي يتوصل فيها باللغة العربية المعاصرة، فإن من حق العربي أيضاً أن يعيد ترجمة الآثار الفكرية والأدبية المهمة إلى هذه اللغة المعاصرة، وإذا كان ذلك لا يرى بوضوح في الماضي إلا فيما بين 'العصور' المتفاوتة، بسبب 'بطء' التغير فيما بين تلك العصور في العالم وفي الوطن العربي، فإنه يرى الآن بوضوح ما بين الأجيال التي قد لا يزيد عمرها من الزلوية الزمنية الصرفة عن ربع قرن، بسبب سرعة التحولات

التي شهدتها العالم الحديث وشهدتها العربية المعاصرة. وأذكر أنني قلت ذات مرة إن من حق كل جيل أن يترجم آثار 'الماضي' إلى لغة يفهمها أبناء العصر، وكان تعريف 'الماضي' ينحصر يوماً ما في الأزمنة السحيقة، ولكنه أصبح يشمل الآن أعمالاً لم يمض عليها سوى نصف قرن أو ربع قرن.

أضف إلى هذا أنني أؤمن بأن المترجم 'مفسر'، ومعنى 'التفسير'، هو تحويل الفكرة إلى لغة العصر، وهو يقترب اقترباً كبيراً، إذن، من مفهوم 'الشرح' الذي يقدمه بازل ويلي، وإن كان يختلف عنه في أننا نطلق على الترجمة لفظاً 'التفسير' أو 'الاجتهاد' (interpretation) بمعنى تقديم 'المعنى' بالصورة التي يفهمها أبناء العصر، أو أبناء الجيل في هذه الأيام، ولذلك فربما تعددت 'صور' نص 'كلاسيكي' من عصر إلى عصر بل ومن جيل إلى جيل، مثلما نتوقع أن تختلف 'رؤية' نصوص هذا الجيل في عيون الأجيال اللاحقة. أي إنه مثلما يختلف القراء والنقاد هذه الأيام في 'فهمهم' - بمعنى 'تفسيرهم' - لأراء إدوارد سعيد، والدليل على ذلك قائم في تعدد 'المفاهيم' أو 'التفسيرات' التي قدمها القراء والنقاد لكتاب الاستشراق على مدى ربع القرن الأخير، سواء في البلدان 'الغربية' أو البلدان 'الشرقية'، فإن المترجمين يختلفون في فهمهم لنصوص إدوارد سعيد وأساليب تقديم صور هذا الفهم إلى قراء اللغة المترجم إليها. فإذا أخذنا في اعتبارنا أن المفكر إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به، بل أصبح علماً عليه ولا يكاد يشاركه أحد فيه، خصوصاً لأنه باحث أدبي في المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص 'الثقافية' وينطلق في دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية في النقد الأدبي، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبة خاصة للقارئ حتى في البلدان الناطقة بالإنجليزية، بسبب كثرة استدلالاته (والاستدراك من صفات الكتابة العلمية في العلوم الإنسانية التي يصعب فيها التعميم وإصدار الأحكام المطلقة) وبسبب كثرة ميله إلى 'التحرر' العلمي في القول، وتوسله في الصياغة بكل ما يتيح اللغة من مبان متداخلة مركبة، وحفوله بظلال المعاني التي تُكسب معانيه 'الرئيسية' ثراءً وجمالاً،

أقول إذا أخذنا كل ذلك فى اعتبارنا أدركنا سر ما اشتكى منه قراء العربية (مثل قراء الإنجليزية) من 'صعوبة' نصوص إدوارد سعيد.

وكأنما كنت أحس أننى صائر حتماً إلى ترجمة الاستشراق يوماً ما، بدأت اهتمامى بترجمة إدوارد سعيد، بعد ترجماتى لشيكسبير وميلتون وبايرون فى الأعوام الأربعة الأخيرة، بكتاب يمثل الفترة الأسلوبية 'الصعبة' عند إدوارد سعيد وهو تغطية الإسلام فى عام ٢٠٠٥ وأردفته بكتاب أسير أسلوباً ويمثل مرحلة لاحقة لدى هذا الكاتب الكبير، هو المثقف والسلطة، وعندما أقبل القراء العرب على ترجمتى لهما وتقبلوهما بقبول حسن، أحسست أننى وجدت السبيل الصحيح 'لمعالجة' الاستشراق، فتوفرت على ترجمته بإخلاص ودأب، مؤمناً بأننى أخطب القارئ العربى اليوم، وأن مهمتى تنحصر فى أمرين: الأول هو النقل الواضح لأفكار إدوارد سعيد، مهما كلفنى ذلك الوضوح من عناء فى إعادة صوغ بعض التراكيب الخاصة باللغة الإنجليزية حتى تستيفها الأذن العربية، والثانى هو الحفاظ - فى حدود أعراف الفصحى المعاصرة - على السمات المميزة لأسلوب إدوارد سعيد، وهى التى ألمحت إليها بإيجاز فى الفقرة السابقة، حتى يظل أسلوب الكاتب علماً عليه بالعربية، مثلما هو علم عليه بالإنجليزية، وهما أمران متلازمان.

نفى سبيل الوضوح لجأت فى المخطوط الأول للترجمة إلى وضع 'الإضافات' الطفيفة الشارحة لبعض ما قد يجد القارئ العربى غامضاً أو غير مألوف بين أقواس، ثم وجدت أن 'أقواسى' قد تختلط مع أقواس المؤلف، فعباراته الاعتراضية تنهض بدور أساسى فى المعنى سواء وضعها بين شرطتين أو بين قوسين، فعدلت هن مقصدي الأول وحذفت ما كنت وضعته من أقواس، وجعلت هذه الإضافات الطفيفة جزءاً لا يتجزأ من النص العربى، فمثلاً عندما يقرأ القارئ الغربى اسم 'الجمعية الشرقية' الفرنسية مكتوباً بالفرنسية لن يحتاج إلى وصفها بأنها فرنسية، وقس على ذلك أسماء بعض المدن التى يعرفها القارئ الأوروبى وقد لا يعرفها العربى متوسط الثقافة، أو أسماء بعض الأدباء الأجانب ودلالاتها، وهكذا دأبت على تعديل

الصوغ بما يلائم تعديل 'المخاطب' ، بحيث يصل المعنى المقصود إليه دون غموض ، قدر الطاقة ، وهكذا فإن الأقواس الواردة فى نص إدوارد سعيد أقواسه هو ، وأما علامات الفصل والوصل أو 'الترقين' (punctuation) فهى تنغير ، بطبيعة الحال ، بتغير اللغة ، فلكل لغة تقاليدها فى الكتابة ، ومن العيب ، مثلاً ، استخدام شرطة قبل جملة صغيرة أو عبارة طارئة مضافة ، فالشرطة لا بد لها من شرطة أخرى تضمن اعتبار ما بينهما جملة معترضة للسياق . وأما التقاليد 'الترقية' التى ثبتت فى الفصحى المعاصرة ، مثل استخدام النقط للدلالة على كلام محذوف ، أو ترك مسافة قليلة للدلالة على بداية الفقرة ، أو الدخول بالهامش قليلاً عند اقتطاف قول لكاتب آخر ، فقد حافظت عليها بدقة ، محافظتى على علامات الجمل الاعترافية .

وبهذا كله أرمى إلى أن تتمتع هذه الترجمة بقدر لا بأس به من الوضوح ، على ما أراعى فيها من التزام الدقة إلى أقصى حد ممكن ، ولم يكن هذا أو ذلك بإمكانى قبل فترة 'التدريب' على ترجمة 'أسلوب' إدوارد سعيد فى الكتاتين اللذين ذكرتهما ، وبطبيعة الحال قيل أن تتوافر فى اللغة العربية المعاصرة ما تزخر به اليوم من المصطلحات العلمية العربية الجديدة . وأما إذا كانت دقة التعبير عن فكرة معقدة عند الكاتب تقتضى بناءً عربياً لا يتمتع بالوضوح الكامل ، فقد تحايلت على البناء - فى سبيل الدقة والوضوح - حتى أتى بالمعنى المقصود بأسلوب آخر ، وفى هذا ما فيه من عتت ، ولكن الدقة العلمية هدف نبيل ، وتحقيقه مطلوب بأى سبيل وبأى أسلوب ، ولو اقتضى ذلك التضحية ببعض خصائص الأسلوب الأصلى . فأننا أرى فى الكتاب فائدة متجددة ، خصوصاً فى الأيام التى اشتد فيها ساعد 'العولة' وكثر فيها الحديث عن 'صدام الحضارات' ، كما يقول إدوارد سعيد نفسه فى الفصل الذى أضافه فى هذا الكتاب .

ملهمى فى الترجمة إذن أقرب إلى 'التقريب' منه إلى 'التفريب' ، فليس الهدف هو تقديم صورة 'مقلوبة' للنص الأصلى بحيث تقرأ من اليمين إلى اليسار بدلاً من العكس ، ولكن صورة صادقة للأفكار التى يوردها الكتاب

وقد اكتست أسلوباً عربياً بمعنى أنها أصبحت تمثل ما يفهمه قارئ اليوم في هذا الكتاب مُعَبِّراً عنه بكلمات عربية واضحة، ولهذا لم أقرأ ما سبق من ترجمات لإدوارد سعيد لأنها، حتى لو كانت حسنة، تمثل ما يفهمه غيري، وفي غير هذه اللحظة، من الكتاب، أو ما عَبرَ عنه غيري بالكفاظ أو بأساليب قد لا تحمل المعنى نفسه لقارئ اليوم. فكل ترجمة تحمل طابع صاحبها، وهو قول لا يقتصر صدقه على الترجمات الأدبية التي 'تمثل' إلى حد بعيد مفهوم المترجم الخاص للنص وطرافقه في التعبير عما يفهمه وقدرته على البيان، مثلما 'تمثل' استجابة الجيل الذي ينتمي إليه، أو العصر الذي نبت فيه، لكل نص من النصوص الأدبية التي تتغير صورها بتغير المترجمين وتغير الأجيال. وأما ما أعنيه تحديداً 'بالتهريب' فهو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورنس فينوتي بمصطلح (domestication) أى إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتى يتقبلها قارئ الترجمة في إطار مفاهيم لغته وأساليبها البيانية، وهو يختلف عن 'التهريب' (foreignization) عند فينوتي) الذي يعنى الاحتفاظ بالمذاق الأجنبي للنص الأدبي حتى يظل 'أجنبياً' بمعنى عدم الانتماء إلى أدب اللغة المنقول إليها وخروجه عن إطارها. والسبب الذي يجعلني أرفض دعوة فينوتي إلى التهريب هو أنه منهج قد يصلح للترجمة فيما بين اللغات الأوروبية التي تنتمي بصفة عامة إلى ثقافة متجانسة، إن لم تكن واحدة، وتتميز بالقدرة على تبادل المصطلحات بسرعة عجيبة، فما إن أتى فوكو الفرنسي بمصطلح 'الخطاب' حتى تلقته اللغات الأوروبية الأخرى كما هو، وما إن أتى دريدا الفرنسي بمصطلح 'الاختلاف والإرجاء' حتى شاع في أوروبا، بل إن أبنية العبارات أنفسها تصور مدى التوافق في البناء الفكري فيما بين هذه اللغات، فالثقافة المتجانسة تيسر 'التقارب' بصورة طبيعية فيما بينها، كما بين كاتفورد في تحليله اللغوي للترجمة ما بين الفرنسية والإنجليزية، وكثيراً ما كنت أترجم العبارة الفرنسية التي أقابلها - حتى في نص إدوارد سعيد نفسه - إلى الإنجليزية قبل أن أترجمها إلى العربية، عن غير قصد، فيظهر معناها عندي بوضوح وجلاء. ولكن هذا المذهب لا يصلح فيما بين اللغات التي لا تنتمي لثقافات متجانسة،

ولا شك في الاختلافات القائمة بين اللغات الأوروبية الحديثة وبين اللغة العربية التي تتمتع بتاريخ ثقافي طويل، وهو التاريخ الذي أورث ألفاظها معاني متعددة، يرتبط بعضها بالمعصور التي شاعت فيها بعض هذه الألفاظ، والتي لا يستطيع المترجم العربي أن يتجاهلها حتى ولو كان يُحمّلها معاني حديثة أو جديدة، وحتى لو كان واثقاً من أن الكثيرين من النشء لا يحيطون بها. كما إن للعربية طرائقها الخاصة في التعبير أو في البيان، وهي التي إذا لم يلتزم بها المترجم تُفّر منه القارئ أو أرهقه على أقل تقدير.

أقول إن صِدْقَ مذهب 'التقريب' الذي أخذ به لا يقتصر على ترجمة النصوص الأدبية، بل يتعداها إلى النصوص الفكرية المتخصصة، بل هو أشد ما نحتاج إليه عند ترجمة هذه النصوص التي قد تحمل أفكاراً فلسفية عريضة يصعب على القارئ متوسط الثقافة استيعابها فور قراءتها، وقد تتطلب منه إعادة القراءة. فالانتماء الصادق إلى التراث العربي هو الذي يُمكن المترجم من النطق بلسان عربي مبين، وكنت أعتدى في مسلكي بكبار أساتذة جيلنا الذين قدموا لنا أعوص الأفكار بأسلوب سلس واضح، من أحمد أمين ولويس عوض إلى محمد فريد أبو حديد وزكي نجيب محمود، بل وصاحب الأسلوب 'التقارفي' البالغ الوضوح والتأثير سلامة موسى، فلقد بين لنا هؤلاء أن الترجمة مثل الكتابة تقتضي بذل الجهد في التقريب والإيضاح لا التعريب والتمعية، وهو الجهد الذي ألقيت عليه الضوء في كتابي بالإنجليزية (On Translating Arabic: a Cultural Approach, 2000).

وأما لماذا أكلف نفسي هذا الجهد في ترجمة كتب إدوارد سعيد فالواقع أنني أرى أنه جدير به بل بالمزيد لأنه من القلائل، إن لم يكن الكاتب الوحيد الذي خاطب الغرب بلغته ومنهجه العلمي الحديث، فكشف الغطاء عما يتخفى بقناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمى إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم في توطيد الهيكل الحالي لما يسمى 'بالتقارفي' أو المدخل الثقافي في النقد الأدبي، وهو الذي يربط بين الأدب، والكتابة والدرس بصفة عامة، وبين النزعات البشرية

المنحطة التي يدينها الغربيون بالاستهيم ويؤيدونها في قلوبهم وأفعالهم حتى العصر الحالي بل حتى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقي تحديدًا، ومثل الاطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلط والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى في بناء الامبراطوريات، أي الإمبريالية، وما إلى ذلك بسيل.

ولقد أقام إدوارد سعيد الحجة على هذا كله مستبعمًا ما أسمته بالمنهج العلمي الحديث فلم يسع الغرب إلا أن 'يقراه' وأن يقر له بصواب المنهج، ولو اختلف البعض معه في بعض ما انتهى إليه الكتاب. وإذن فإن هذا كتاب في المنهج: إنه بحث نقدي يقوم على أسس فكرية صلبة، من دعائهما تبيان خداع بعض ما يكتسى المظهر العلمي وهو في حقيقته عنصري، مثل إطلاق صفة 'الشرقي' على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافًا عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه 'الصفة'، أو التسمية، للقول بما يجاني الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جوهرية أو عناصر إنسانية تمثل 'جوهر' الشرق باعتبارها نقيضًا للغرب، وهو ما يسمى بالنظرة 'الجوهرية'، أو المذهب 'الجوهرى' (essentialism)، وإدوارد سعيد يأنس بالأدلة القاطعة على أن هذه النظرة لا تقوم على أسس علمية، لأنها لا تعمل حسابًا للتاريخ والتطور وغيرهما من العوامل التي تتحكم في حياة الإنسان، كما يثبت أن من ورائها - إلى جانب الطمع الاستعماري والنظرة العنصرية وطلب السلطان - خوفًا دفينًا مما يطلق 'الغرب' عليه صفة الشرقي أو يسميه 'الشرقي' وحسب، وهو خوف مُركَّب - وفكرة 'التركيب' أساسية في منهج إدوارد سعيد - إذ يضم بقايا إحساس أبناء أوروبا بالجهل، وكل مجهول ذو خشية ورهبة، ويضم بقايا خوف أوروبا من تهديد 'الشرق' الذي كان يتمثل يومًا ما في الدولة العثمانية، والغرب يحاول القضاء على هذا الخوف الدفين (أي غير المعلن) أساسًا بتزييف صورة ما يعتبره مناقضًا له، على نحو ما فعله حين اعتبر الإسلام ممثلًا للشرق، وما فعله حين اعتبر العرب ممثلين للشرق لأنهم يعيشون في الشرق الأدنى، ويعتبر الإرتكان إلى التقسيم الجغرافي وحده، دون أي اعتبارات إنسانية صادقة،

جزءاً من هذا التزييف. وقد عاد إدوارد سعيد إلى هذا الموضوع نفسه في كتابه الذي ترجمته له تغطية الإسلام، الذي يعتبره الكاتب استمراراً لعرض القضية نفسها.

وأما من هو إدوارد سعيد لمن لا يعرفه فهو مفكر وناقد أدبي 'أمريكي' من أصل عربي، ولد في القدس، في فلسطين عام ١٩٣٥، وتوفي في أمريكا عام ٢٠٠٣، والمتحق في مطلع حياته بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القاهرة ثم تخصص في الأدب الإنجليزي في جامعة برنستون الأمريكية عام ١٩٥٧، وحصل على الماجستير من جامعة هارفارد في عام ١٩٦٠ وعلى الدكتوراه من الجامعة نفسها عام ١٩٦٤، حيث فاز بجائزة أفضل ناقد فلفت الانتظار إليه، وبدأ حياته العملية أستاذاً ينتقل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتى استقر به المقام في جامعة كولبيا أستاذاً للغة الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن. وعندما نشر كتابه الأول عن الروائي جوريف كونراد، الذي كان صورة مُعدَّلة لرسالة الدكتوراه التي قدمها للجامعة كان يضع قدمه على درج المجد، وكان ذلك في عام ١٩٦٦، إذ أدرك 'المجتمع الأكاديمي' في أمريكا وأوروبا أن ناقدًا 'أصيلاً' قد ظهر، واستجاب له ذلك المجتمع، فبدأ يمارس الكتابة التي تخاطب غير الأكاديميين أيضاً إلى جانب الأكاديميين، وبدأ يحظى بالإعجاب وبدأت كتبه تفوز بالجوائز، وهو ما أكسب آراءه مصداقية وحقق لها الذبوع وانتشار التأثير، وخصوصاً بعدما عمل واعياً في مطلع السبعينيات على تدعيم ركائز المذهب الذي أصبح يرتبط باسمه وهو 'النقد الثقافي'.

كان إدوارد سعيد يرمي في كتابه الأول عن كونراد بالاتجاه الذي سار فيه بعد ذلك، وكان عنوان الكتاب هو جوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية (انظر مقدمتي لترجمة تغطية الإسلام القاهرة ٢٠٠٥ - ص ١٢ - ١٣) وهو يقارن فيه بين الصورة التي يرسمها كونراد لنفسه في خطابه، معتبراً إياها ضرباً من ضروب السيرة الذاتية، وبين الروايات أو القصص التي كتبها، قائلاً إن الكاتب كان يحاول فيها تحقيق ما عجز عن تحقيقه في سيرته الذاتية غير

المباشرة، أى فى خطاباته. وإدوارد سعيد هنا يستخدم التورية فى اللفظة الإنجليزية التى ترجمتها بالخرافة (fiction) فهى تعنى أيضاً التخيل أو الوهم بالمعنى العام، وقد تعنى فن الرواية الخيالية أو القصة الخيالية طالت أم قصرت. وهكذا فإنه يقول، من خلال هذه التورية، وخصوصاً فى الفصلين الثانى والثالث، إن صورة الذات التى يرسمها الكاتب واعياً أو غير واعٍ لا تبرز ولا تتضح معالمها إلا من خلال المقابلة بينها وبين ما يختلف عنها، بل وما يبدو 'معارضاً' لها، مستفيداً فى ذلك بما قالت به سيمون دى بوفوار عن التعارض 'الثانئ' بين الذات والآخر، وبما أتى به البنيويون عن الثنائيات المتعارضة.

ولكن إدوارد سعيد لا يركز هنا على النظرية البنيوية بل يستفيد منها وحسب فى وضع منهج خاص به، تأثر فيه (باعترافه) بالفيلسوف جامباستا فيكو، فهو يبنى منهجه على أساس التعارض والتكامل معاً بين ما أصبح يسمى بالوعى و'الوعى الغاصب' بمعنى أن وعى الفرد بذاته لا يتحقق إلا من خلال التعارض بين الذات وبين الآخر، لكنه لا يتخذ صورته الكاملة إلا عن طريق 'التكامل' مع هذا الآخر الذى يفرض نفسه عليه (إلى حد 'اغتصابه') وقد يكون ذلك 'باحتماء' الآخر أى بضمه إلى وعيه، أو بنبذ ومعاداته حتى يصبح الاثنان قطبين متعارضين وإن كانا يكملان بعضهما البعض كما تكتمل الدائرة الكهربائية عند اتصال القطب الموجب بالقطب السالب. وتركيز سعيد فى هذا الكتاب على الوعى يربطه بمذهب 'الظاهراتية' أو الفينومينولوجيا الذى أرسى أسسه الفيلسوف إدموند هوسيرل وطوره الفيلسوف مارتين هايديجر فيما بعد. فمذهب 'الظاهراتية' يصر على أن القصد أو العمد أساس كل وعى إنسانى، وأن الوعى لا يتحقق إلا بوجود هذا القصد أو العمد، وإدوارد سعيد يتوصل بهذه الفكرة فى الاستشراق عندما يعرض لمواجهة الوعى الغربى مع الآخر، أى الشرق الذى يمثل وعياً غاصباً، فالمستشرق قد يحاول 'احتواء' هذا الآخر باعتباره فرعاً منه، مثلاً اعتبر بعض المستشرقين أن الإسلام صورة 'منحرفة' من صور المسيحية، وبهذا

‘ضمومه’ إلى الوعي الغربى، وقد يحاول نبذه ومعاداته بحيث يصبح القطب السالب الذى تكتمل به دائرة البشر ‘الكهربائية’ ا

وهكذا نرى منذ البداية أن اهتمام إدوارد سعيد بالفلسفة كان من وراء نظريته ‘التكاملية’ إلى الأدب، وهى التى سوف تودى إلى ترسيخ مذهبه فى النقد الثقافى الذى يربط ما بين الأدب باعتباره ظاهرة إنسانية تقوم على الإبداع (والتخيل) وبين حقائق الواقع والتاريخ والمجتمع والفكر الإنسانى. وهو مذهب تكاملى ودينامى معاً، بمعنى أنه - إلى جانب الجمع بين الظواهر المختلفة فى المجتمع، التى يكمل بعضها بعضاً - يصر على أن هذه الظواهر غير ثابتة، وأنها تتحرك وتتغير وتتلون، وهى تتأثر بمسار التاريخ وفكر الإنسان مثلما تؤثر فيهما، ومن ثم فإن الأدب، ما دام ظاهرة إنسانية، يرتبط بكل شىء عدها فى حياة الإنسان المادية والنفسية والروحية، وهذا هو ما يجعل ‘البداية’ عسيرة فى أى منهج علمى، وهى قضية بالغة الأهمية عند سعيد، طرحها فى كتابه الثانى ‘البدايات: المقصد والمنهج’ الذى أصدره عام ١٩٧٥، وعاد إليها هنا فى مقدمة الاستشراق التى تعتبر استكمالاً لما جاء فى ذلك الكتاب.

هذا الكتاب الثانى يعتبر ‘الصورة التجريدية’ لمذهب سعيد الفكرى، فهو كتاب يستكشف فيه سعيد، أو يحاول استجلاء بعض القضايا الخاصة بالمنهج، مستفيداً من ‘النظرية الحديثة’ وناقضاً لبعض جوانبها التى تتسم بالتطرف أو الغلو، فهو يصوغ نظرية كاملة تقوم على العاملين اللذين ذكرتهما من قبل وهما التكاملى والدينامية، وتتضمن تطوير ‘التعارض الثانى’ الذى سبق أن ألمحنا إلى احتمال تأثره فيه بالبنوية بحيث لا يقتصر على مفهوم التعارض الثانى بين الذات والآخر (أو حتى بين الذات والموضوع، وهو ما يقول الناقد الانجليزى كولريديج إن الأديب يلغيه فى لحظة الإبداع بمعنى صهر الطرفين معاً فى العمل الأدبى) بل يتعداه إلى التعارض بين كل منشئ أو مبدع وبين ما سبقه، وهو ما لا بد منه حتى يستطيع المبدع أن يبدأ: إنه يشعر بانتمائه إلى الإنسان وإلى ما أبدعه الإنسان من آداب وفنون وما اختطه من دروب وشعاب

فكرية، فبما رضى هذا الانتماء بداية، وإن كان فى الحقيقة يؤكد وجوده بمعارضته إياه، 'فالعقد' القائم فى المعارضة المبداية يهين له الوعى بالاختلاف، مهما تكن صورة ذلك الوعى، ولكن ممارسة 'الاختلاف' تجعله، رغم أنه، امتداداً لما سبقه، فهو يضيف إلى ما 'فعله' غيره، ويعدل من صورته فى الوقت نفسه فى عيون أبناء جيله، حين يتكامل عمله مع عملهم، وهو ما قال به ت.س. إليوت ذات يوم عن فردية الأديب وأصالته فى إطار علاقته بتراث الماضى، والأديب إذن 'يخلق' لتأثره بمن سبقه، وهو تأثر محتوم، فيحاول 'عامداً' أن يختلف بعد 'البدايات'، ولكنه يبدأ على أى حال، ولا بد من بداية ما، مهما تكن.

ويخصص إدوارد سعيد فى هذا الكتاب فصلاً كاملاً ينكر فيه القول بأن عوامل 'الاختلاف' و'البداية' ترجع إلى الجوانب الفنية وحدها، على نحو ما يقول هارولد بلوم فى كتابه الذى كتبه فى الوقت نفسه تقريباً عن قلق التأثير

Harold Bloom. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. N.Y., OUP, 1973.

وكما قال به بلوم عام ١٩٨٢ فى كتابه عن 'تنقيح' الأديب لما سبقه، بل يرجع إدوارد سعيد عوامل الاختلاف فى المقام الأول إلى الجوانب الثقافية، فيخصص الفصل الذى يتعرض فيه النظرية النقدية الحديثة، ناقداً وناقضاً ومستفيداً، للحديث عما يسميه الأوليات الثقافية وعنوان الفصل "أوليات ثقافية: الغياب، الكتابة، البيان، الخطاب، علم الآثار، النبوة". وهو هنا يستدرك على النظرية المذكورة بعض المسائل، ويؤكد فى كل محور من محاور الفصل أن الأديب يدور فى فلك ثقافى أولاً ولا فكاك له منه، فشقاوته الشخصية تؤكد أن له كياناً مستقلاً يتيح له إثبات أصالته، ويعتمد إدوارد سعيد فى هذا الفصل عن إنكار وجود 'الذات' أو ما يسمى 'بالشخصية'، وهو ما نادى به بأعلى صوت نظرية 'ما بعد الحداثة'، ويقترب اقتراباً

شديداً من موقف إليوت المشار إليه، ومن موقفه الذى أصبح علماً عليه ويتجلى فى الاستشراق بأنصع صوره، مثلما يتجلى فى تغطية الإسلام والمثقف والسلطة (القاهرة ٢٠٠٥).

وكأنما أحس إدوارد سميد بضرورة إيضاح موقفه وتمييزه عن مواقف معاصريه وأسلافه، فكتب مقدمة جديدة للطبعة الثانية من كتاب البدايات: المقصد والمنهج الصادرة عام ١٩٨٥ يفرق فيها بين ما يسميه البُنُوَّة (filiation) وبين ما يسميه الائتباع أو الانتساب (affiliation). فالبنوة عنده تعنى الانتماء فى خصائص معينة للتراث الأدبى والفكرى بدايةً، وهو انتماء حتمى مثل انتماء الأبناء إلى الآباء، فالابن لا يملك إلا أن ينتمى إلى أبويه، فهو ينحدر من نسلهما ويورث منهما صفات بيولوجية ونفسية معينة، شاء ذلك أم أبى، ولكن الائتباع أو الانتساب عنده يقوم على الاختيار أى على القصد والعمد، والتعارض بين هذين الطرفين (الذى يسميه تعارضاً بين قطبين أو تعارضاً ثنائياً) يفسر عنده الخطأ الذى وقعت فيه بعض الاتجاهات فى النظرية الحديثة التى تزعم أن كل إنتاج أدبى ينتمى إلى ما سبق إنتاجه من أدب وفقاً لقانون الحتمية (أى حتمية البُنُوَّة) فكأنما لا يملك الأديب ذاتاً تمكنه من إيجاد بداية جديدة لنفسه، وكأنما لا يمكن أن توجد بداية جديدة لأى شيء، فحتى لو كانت 'للبدايات' جذور أو أصول فيما سبق من كتابات أو أقوال، فلا شك أن الكاتب أو الشاعر أو المفكر قادر على أن يأتى بالجديد الذى يكون 'أصيلاً' وعلماً عليه فى هذه الحال، ولا بد أن يعتبر هذا الجديد بدايةً من لون ما - كما سبق أن قلت.

ويطبق إدوارد سميد نظريته المذكورة فى تحليله للمستشرقين وتقسيمهم إلى فئات وفقاً لمدى 'بنوتهم' لتقاليد الاستشراق ومدى اتخاذهم بداية أصيلة، حتى لو عادت بهم إلى الانتماء من زاوية أخرى. فهو لا يدين المستشرقين جميعاً، ولكنه يدين تقاليد الاستشراق باعتباره الإطار الفكرى والثقافى العام الذى يندر أن يخرج عنه حتى ذوو الأصالة من الأدباء والمفكرين. فقد يتمتع أحد الأدباء بخيال خصب يدفعه دفعاً إلى التحليق فى

أجواء غير واقعية، استلهاماً لصور جديدة أو لأفكار مثيرة وما إلى ذلك فيجد في صورة 'الشرق' التي قدمها غيره من الأدباء والباحثين 'الزاد' الذي يبحث عنه، فيستفح بهذا الزاد ويضفى عليه المزيد مما يسميه كولريدج 'التلوين الخيالي'، فإذا قرأ غيره ما كتب ظن أن هذه الكتابة، بسبب 'أصالتها' الظاهرة - من الزاوية الأدبية الصرفة - وقوة تأثيرها الفني تقدم صورة صادقة وأمينه، فإذا تكاثرت أمثال هذه الكتابات أنشأت جواً أو مناخاً نفسياً أو فكرياً معيناً لا يملك الباحث العلمي أن ينجو من تأثيره فيه، وإذن فنحن نرى هنا كيف 'عمد' الكاتب الأول عمداً إلى نشدان الغرابة، فتوافر في حالته 'الوعى' (القائم على العمد) وتحقق بذلك جانب الاختيار، بمعنى أنه اختار ما يراه غريباً وعجيباً دون أن يلزمه شيء، فانتسب واعياً إلى ذلك الجو أو المناخ، ونرى في حالة الباحث العلمي الذي ينشأ في الجو أو المناخ النفسى أو الفكري الذى أوجده غيره تحقيق جانب الانتماء (ما يسميه سعيد عنصر البهنة) فهو - مهما يخلص في عمله 'العلمي' - 'وليد' هذا الجو، وهو يتنفس هواءه، ويشعر، شاء أم أبى، بانتمائه إليه، وهو الانتماء الذى يكاد يكون محتملاً، وهكذا دواليك، فالصورة الأولى أو الصور الأولى التى تمثل الشرق، وهى التى رسمها أوائل المستشرقين لما راوا فيه اختلافاً صارخاً عن حياتهم، وأطلقوا عليه صفة 'الشرق' العامة، كانت تقوم على مباحث فقه اللغات 'الشرقية' (السامية والهندية القديمة) وكانت تركز على الغريب والعجيب، وتلح إلحاحاً شديداً على القدم وبعد المسافة الزمنية التى تفصل أوروبا فى مطلع القرن التاسع عشر عن ذلك 'الشرق' (وهى التى يؤكدنا بعد المسافة الجغرافية) وقد تكون فى ذاتها ذات قيمة علمية مؤكدة، ولكنها أوجدت المناخ الذى دعا المبدعين إلى اعتبارها الصورة الحقيقية الوحيدة والحاضرة أبداً أى التى تظل على قدمها وغرابتها وثباتها وجودها أبد الدهر، ويتكاثر من تأثر بها من المبدعين والرحالة و'الحجاج' إلى الشرق، نشأ الجو الذى أصبح لا مفر من التأثير به بعد ذلك، حتى من بين العلماء.

وإدوارد سعيد يخصص خاتمة كتابه البدايات: المقصد والمنهج للحديث

عن تأثير الفيلسوف فيكون ذلك الكتاب، ولنا أن نقول في الواقع إنه يشرح تأثير فيكون في منهجه الخاص، الذي لا يقتصر على كتاب دون كتاب، بل هو المنهج العلمي الذي لا يتخلى عنه في أى شيء مما كتب. ونستطيع أن نلمح أولى بوادر هذا التأثير في اهتمام إدوارد سعيد اهتماماً بالغاً بقضية التصوير (التمثيلي) (representation) في العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أو التمثيل من عيوب منهجية، فالصورة التي تمثل شيئاً ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط (كما يبين رولان بارت في حديثه عن الصورة والأيقونة والشفرة) وهي إذن ليست الشيء في ذاته، بل وحتى لو زعمت أنها تمثل 'جوهراً' فهي مجرد تمثيل لهذا الجوهر، وفيكون يقول إن على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشيء، إذا أراد أن يضع له تعريفاً جامعاً مانعاً، وهذا شبه محال في العلوم الإنسانية، فالإنسان متعدد الجوانب، ويميش في ظروف متعددة متغيرة، ويخضع لعوامل التاريخ التي تؤثر فيه مثلما يؤثر فيها، وإذن فإن واجب الباحث الأول هو الإلمام بشتى العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعه من خطوط الصورة ودرجات ألوانها، وتحديد النسب الخاصة به والنسب بينه وبين غيره، وهذا هو ما يقول به إدوارد سعيد، بل ما يعتمد عليه في نقله للاستشراق، إذ أتاح له 'اكتشافه' (أو إعادة اكتشافه) للفيلسوف فيكون أن يتخذ المنهج الذي أسمته المنهج التكامل، أو ما يسميه فيكون 'المنهج السياقي'، وأن يطبقه في تبيان خروج التقاليد الاستشراقية عنه، واعتمادها على صورة تمثيلية لجانب واحد من جوانب الشرق، واعتبارها 'جوهراً' الشرق أو حقيقته.

وقد عاد إدوارد سعيد إلى الفيلسوف فيكون في الفصل الأخير من كتابه نغمية الإسلام والذي يناقش المعرفة والسلطة، ولكنه يشير إليه فيه فحسب باعتباره تلميذ فراتيس بيكون، كما عاد إليه عام ١٩٩٤ عندما كتب المثقف والسلطة وقال إنه كان يعتبره مثله الأعلى يوماً ما، وأما في الاستشراق فإن سعيد لا يشير إليه إلا إشارة عابرة (ربما بسبب تخصيص فصل كامل له في البدايات) ومع ذلك فهو يطبق المنهج الذي يقول إنه تعلمه منه. ونحن نعرف

أن الفيلسوف الإيطالي جيوفاني جامبانستا فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) فيلسوف ما يسمى بالتاريخ الثقافي، أى دراسة التأثير والتأثر ما بين التاريخ والثقافة، لا تاريخ الثقافة فى ذاتها، فهو يرصد فى كتبه الأولى مظاهر التفاعل المحترم بين 'المناح' الثقافى والتاريخ، ويؤكد فى أهم كتبه وهو 'العلم الجديد' (*scienza nuova*) ضرورة النظر فى العوامل التاريخية عند دراسة ثقافة من الثقافات، وكان قد أصدر كتيبات تضم المخطوط العريضة لهذا الكتاب عامى ١٧٢٠ - ١٧٢١ قبل الانتهاء من كتابته، ولكن رجال الكنيسة الذين كانوا يرفعونه (وينشرون كتبه) لم يكونوا راضين عن أحد كتبه الأولى التى تدعو إلى الدراسة العقلانية لجميع الظواهر بلا استثناء، وغضبوا منه حين نشر هذه الكتيبات، فلم يأبه لهم ونشر الكتاب المذكور المهم على حسابه الخاص عام ١٧٢٥، ووضع فيه ما يسمى بالمذهب التاريخى (القديم) وهو أقرب المذاهب إلى ما نسميه الآن بالمذهب التاريخى الجديد، أو التاريخية الجديدة التى تعارض 'عزل العوامل' أو الفصل بين العوامل، وتضع على رأسها العوامل الاقتصادية التى تتحكم فى الثقافة، ويتوسل بها الكتاب فى أمريكا (مثلاً) يتوسل الكتاب بالمادية الثقافية فى بريطانيا) فى تحليل النصوص باعتبارها دلائل غير مباشرة على تفاعل الكتاب مع ثقافة عصرهم، ومن ثم على العناصر المحسوم فى كتابات العصور المتوالية. ومع أن المذهب التاريخى القديم، أو المذهب التكاملى الدينامى عند فيكو، كان يرتبط بدراسات أخرى أنت فيما بعد ببعض فروع علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا ويعلم الأعراق أو الإثنولوجيا، فإن الاهتمام الرئيسى لإدوارد سعيد بهذا المفكر يكاد يقتصر على المنهج 'المجرد' فى كتاب البدايات وإن كنا نلمح تطبيقات هذا المنهج واضحة جلية، كما ذكرت، فى الاستشراق.

وربما لم أكن أغالى حين وصفت كتاب الاستشراق بأنه بحث فى المنهج، وكنت أقصد بقولى إن الكتاب يمثل أسلوب استقراء كتابات المستشرقين للكشف عما يكمن فيها من مواقف ثقافية قد تتفاوت من كاتب إلى كاتب ومن عصر إلى عصر ولكنها تتميز بموقف أساسى يرجع إلى ارتباط

المعرفة بالسلطة، واعتماد كل منهما على صاحبتها، فالسلطة بشتى أشكالها - السياسية والعسكرية والمالية بل والعلمية - تحدد نوع 'المعرفة' واتجاهاتها، كما إن المعرفة لازمة لقيام السلطة واستمرارها، وهو الموضوع الذى يخصص إدوارد سعيد فصلاً كاملاً له فى تغطية الإسلام (١٩٨١)، بعد أن اتخذته أساساً للتمييز بين ما يسميه 'الاستشراق السافر' وبين 'الاستشراق الكامن' فى كتاب الاستشراق، وبعد أن عاد له فى الفصل الرابع من كتابه التالى وهو المسألة الفلسطينية (١٩٧٩) وهكذا نجد أن الاستشراق الذى نُشر عام ١٩٧٨ يمثل واسطة العقد فى أعمال إدوارد سعيد، لأنه يمثل التطبيق الكامل، والعلمى الدقيق، للمذهب التكاملى 'الدينامى' الذى اكتشفه عند فيكو حين يثبت علاقة الثقافة أو الإطار الثقافى العام بكل ما يتجه من أفكار وآداب إنسانية فى بلد ما وفى عصر ما، فما يسميه 'الاستشراق الكامن' أو المستتر، يشير إلى الموقف الثقافى لكل من تعرض للتفكير فى الشرق أو للكتابة عنه أو لاستلهامه فى الأعمال الأدبية فى الغرب، وهو الموقف الذى قد لا تدركه العين للوهلة الأولى، ولكنه يحدد مسار الكتابة (الأدبية أو الفكرية) رغم أنف الكاتب، ولذلك اعتبره نقطة التحول الرئيسية لا فى فكر سعيد أو عمله فحسب بل فى مسار نظرية النقد الأدبى الحديثة، بعد أن 'حرر' هذه النظرية من 'المركزية الأوروبية' ومن التجريد الذى مارسه أصحابها، وخصوصاً من الفلاسفة الفرنسيين وأتباعهم الأمريكين، ففتح الباب أمام خبرات أبناء ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وبخاصة تلك التى تحررت من الاستعمار، حتى يعيدوا النظر فيما ورثوه من المجهود الاستعمارية من 'صور تمثيلية' (للعالم ولأنفسهم) وهى التى قُرِضت عليهم فرضاً وأصبحت تمثل لهم طرائق تفكير 'علمية' وليست سوى صور زائفة لأنفسهم وللعالم، وقد أعاد بعضهم النظر فعلاً، فبدأ التشكك فى عدد من الأفكار التى خلفها الاستعمار، حتى بين أفراد النخبة أو الصفوة المتعلمة، ومن بين هذه الأفكار القول بأن الاستعمار كان لازماً 'للهوض' بهذه البلدان و'تحديثها' بمعنى مساعدتها على الأخذ بأساليب الحياة 'الحديثة' سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، حتى تلحق بركب الحضارة، والمقصود هو الحضارة الغربية الحديثة - بطبيعة الحال - كأنما كانت

الحضارة الإنسانية مقصورة على نسق الحياة في مجتمعات الغرب الرأسمالية وحدها، ومن بينها أيضاً ما يكمن خلف أى علاقة بين أبناء أوروبا (والغرب عموماً في وقت لاحق) وبين أبناء الشرق (على اتساعه وتنوعه) من تفوق 'جوهري' أوروبي، أى تصور وجود عناصر 'جوهريّة' في ابن الغرب تكفل تفوقه دوماً، حتى في المجالات الإنسانية التي لا يقاس فيها التقدم بالقوة العسكرية أو الصناعية وحدها، مثل الأدب، ومن توابع هذه النظرة الإحياء 'بتخلف' الآداب الشرقية عموماً عن الآداب الغربية، وهو ما يفترض تأثير ما هو 'متفوق' على ما هو 'متخلف' في مناهج دراسة الأدب المقارن، وما تلا ذلك من مفالطات ومبالغات في تصور هذا التأثير، بل وفي تقديم الأدب العربي نفسه إلى القراء الغربيين، فمن وراء ذلك كله يكمن الاستشراق المستتر الذي يتمثل في موقف ثقافي عام أو فلك ثقافي كبير يدور الجميع فيه.

وهكذا نرى كيف ساهم إدوارد سعيد في تدعيم أسس ما يسمى بالنقد الثقافي، وكيف مهد كتابه الاستشراق لما أصبح يسمى نقد الاستعمار (colonial critique) أو ما يسميه إدوارد سعيد نقد ما بعد الاستعمار (Postcolonial criticism) ومن أهم ظواهره ما ذكرته في الفقرة السابقة من قيام أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار بإعادة النظر في التركيبة الاستعمارية، وهو ما يتجلى في آدابهم وما أتى به من مجالات جديدة للدراسات النقدية، إذ انتشرت في بلدان العالم الثالث الدراسات التي تناقش المواقف الثقافية الكامنة في نظرة أبناء هذه البلدان إلى ذواتهم، وهي نظرة دونية، ترجع إلى ما ورثه هؤلاء من التركيبة الاستعمارية التي ساهم فيها المستشرقون، كما شجع النقد الثقافي - الذي يمثل الاستشراق -- على ازدهار نظريات النقد النسوي التي تقوم على ضرورة إعادة النظر في صورة المرأة، لا في المجتمع فحسب على نحو ما يتبادى به دعاة المساواة بين الجنسين، بل في مختلف مجالات النشاط الإنساني، إذ إن الاستعمار ومن ورائه الاستشراق 'الكامن' قد رسخ أو عمل على ترسيخ الصورة القديمة للمرأة، وذلك بربطها دائماً بصورتها في العهود السحيقة، ورفض إمكان

التغيير والتطور، فالمستشرقون يطلقون، مهما اختلفت مذاهبهم، من الإيمان بوجود صورة ثابتة جامدة لما أسموه الشرق، وفيها تظل المرأة كما هي إلى الابد، كائنًا مسلوب الإرادة والفكر، أى إنهم بإنكارهم عوامل التاريخ ينكرون التطور، بل - كما يقول إدوارد سعيد - يلبون الإنسان إنسانيته. وهذا فرع مهم من فروع النقد الثقافى، لأنه يعيد وصل ما انقطع من وشائج بين الكاتب الفرد وبين ثقافة عصره، وهى الثقافة التى يرثها من الأسلاف مثلما يشرها من المناخ الذى يحيط به، فصورة المرأة التى نراها فى الأعمال الأدبية القديمة ليست مُطْلَقًا مجردة بل هى من ثمار عصر معين، ومن نتائج ثقافة معينة، ولا مدخل لتفهمها بالأسلوب الصحيح إلا بدراسة هذه الثقافة.

وهكذا، وحتى لا أرهق القارئ بالمزيد عن إدوارد سعيد ومنهجه، وهو الذى خصصت له النصف الثانى من هذا التصدير، اختتم حديثى بتبرير اقتصارى على الحديث عن المنهج، إن كان الأمر فى حاجة إلى التبرير، فأقول إننى لن أستطيع - مهما حاولت - تلخيص أفكار هذا الكاتب العملاق، فهو يستند فى كل فكرة إلى قراءات واسعة متبصرة فى الفلسفة والأدب والتاريخ وغيرها من العلوم الإنسانية، وهو يقتطف من أقوال الثقافات الكثير والكثير، ولا سبيل إلى إدراك مجمل أفكاره إلا بالإبحار فيها بتأن وتؤدة، فهى تمتد شاسعة كالبحر الذى لا حدود له، وأما إن شئت تلخيص المنهج فى كلمة أو كلمتين، قلت إنه موقف يقوم على الإيمان المطلق بإنسانية الإنسان وقدرته على تخطى حدود الزمان والمكان، فهو - فى كل مكان على وجه هذه الأرض - ينبض دائمًا ينبض الحرية، ولذلك فإدوارد سعيد يعجب بل ويدهش دهشة الشاعر (فهو فى أعماقه شاعر فنان) عندما يتبين خداع الغرب لذاته، وتَنَكُّرُهُ لما دأب على الدعوة إليه والتغنى به على مر القرون منذ عصر النهضة الأوروبية من تمجيد حرية الإنسان وعقله وطاقاته الإبداعية، وهو يدهش دهشة الشاعر أيضًا حين يلمح ما وقع فيه كبار المبدعين من تزيف لحقائق الواقع بسبب غلبة الإطار الفكرى الذى أقامه كبار المستشرقين بدعوى العلم والمعرفة فأوقعوا فيه قلوبًا وعقولًا كثيرة، وهو يعرب عن حيرته

حين يجد مفكراً أصيلاً مثل كارل ماركس يقول ما يقوله عن معاناة المستضعفين ثم ينزلق في الهوة الاستشراقية التي تبارك الاستعمار. وإدوارد سعيد يتسم في هذا المنهج بالاتساق العلمى، فإذا أحس أنه يوشك غَضَباً أن يقع فيما وقع فيه البعض من الشطط أو المبالغة سارع بالاستدراك، ولذلك يشيع في كتابته أسلوب الاستدراك، ويشيع التحرز في القول، ولن يخفى على قارئ النص العربى ولع الكاتب بأدوات التحرر المعروفة مثل 'يكاد' و'تقريباً' و'أظن ظناً' وما إلى ذلك، وأدوات الاستدراك مثل 'لكن' و'ولو أنه' و'إن كان' وما إليها، إلى جانب أسلوب المقارنة بدلاً من التعابير المطلقة، ولجوءه إلى النسبية من دلائل التحرز في القول أيضاً، ومن دلائل الحرص على الحفاظ على المنهج العلمى لكتاب تدف بين جوانحه روح إنسان أولاً وعربى أو شرقى ثانياً وباحث 'إنسانى' فى آخر المطاف.

والاتساق العلمى فى المنهج يرتبط بالاتساق الفكرى، كما يبين سيد البحراوى فى دراسته الشهيرة للمنهج، أى إن إدوارد سعيد يدين - إلى حد ما - فى اتساق منهجه العلمى إلى الاتساق فى موقفه الفكرى، وهو الموقف الذى أجاد التعبير عنه فى الملقف والسلطة (١٩٩٤) وسبقت لى ترجمته (القاهرة ٢٠٠٥) بل إننا نلمح هذا الاتساق على درب النقد الثقافى فى كتاب لا أظن أنه اجتذب قراءاً كثيرين فى الوطن العربى لأنه يعالج الموسيقى البوليفونية، وعنوانه تنويعات موسيقية (١٩٩١) ويعتمد فيه سعيد على خبرته الخاصة فى العزف على البيانو فهو من المشهود لهم بالبراعة فى هذا المجال، ويعيد فيه تأكيد مذهب الذى يقول فيه بوجود الإطار الاجتماعى المحتوم حتى لعازف البيانو الذى يتجاوز المجتمع ظاهرياً فى عزفه لكنه محكوم فى الواقع بهذا المجتمع وإن لم يكن واعياً كل الوعى بذلك. وسعيد يدلل على صدق قضيته بأمثلة من حياة عازف البيانو الشهير والمفكر اللامع جيرالد جولده وغيره، وقد وصف بعض النقاد فى الغرب هذا الكتاب بأنه يمثل خروجاً على مذهب إدوارد سعيد أو منهجه، وليس ذلك بصحيح فالكتاب يلتزم بالمذهب التكاملى وإن كان يتحدث عن الموسيقى، فأنا أعرف من خبرتى الخاصة

بالموسيقى - كما ذكرت في تصديري لترجمة تغطية الإسلام -- مدى ارتباط ذلك الفن بالمجتمع والثقافة بصفة عامة، وذهن إدوارد سعيد الوقاد يأتي بتحليلات تجريدية مذهلة للحدود التي يتقيد بها فن الصنعة أو التقنية الخالصة، وهو يذكرنا في هذه التجريدات بطاقته على التفكير الفلسفي الذي يشيع في جوانب الاستشراق.

وفيما بين كتاب إدوارد سعيد عن جوزيف كونراد (١٩٦٦) وبين الطبعة الثانية للاستشراق ١٩٩٥ أصدر سعيد عدة كتب عرضت لبعضها ولم أعرض للبعض الآخر، ومن أهم هذه الكتب كتابه الذي وطَّدَ بلا جدال مكانته في عالم النقد الأدبي وهو العالم والنص والناقد (١٩٨٣) وهو يضم مقالات نقدية متخصصة باللغة الأهمية، ثم تأتي كتبه عن القضية الفلسطينية لا في المرتبة الثانية بل في نطاق آخر، أو قل في الإطار الآخر الذي يطبق فيه المنهج الإنساني الذي وصفته على دراسة بعض المسائل التي كانت تعتبر سياسية محضة فأحالتها سعيد إلى قضايا ثقافية سياسية، مثل كتاب المسألة الفلسطينية (١٩٧٩) وكتاب سياسات السلب والتجريد: كفاح الفلسطينيين في سبيل تقرير المصير ١٩٦٩ - ١٩٩٤ (١٩٩٤) وكتاب القلم والسيف (١٩٩٤)، لكنني لا أستطيع أن أخوض في الحديث عن أي من هذه الكتب في تصديري لكتاب الاستشراق، ولن يريد الإمام بمنهج هذا المفكر العظيم فيها جميعاً أن يطلع عليه فيما كتبه عن المثقف والسلطة في الكتاب الذي ترجمته له بهذا العنوان، بل سوف يجد المبادئ الأساسية لهذا المنهج في مقدمة المؤلف للكتاب الحالي.

سبق لي أن تحدثت عن التزامي بعلامات الوقف والوصل (الترقين) المعترف بها في العمريّة المعاصرة، والتزامي بالأقواس التي يستخدمها إدوارد سعيد، إلى جانب الشرطتين، في فصل الجمل أو الكلمات الاعتراضية عن السياق الرئيسي للجمله، فهذه من وسائل التفاوت في النغمة أو في النبرة، كما التزمت إلى جانب ذلك بعلامات التنصيص الواردة عنده كلها إذا كانت مزدوجة، واستخدمت علامات تنصيص مفردة لما أردت تبيان من المصطلحات

العربية التي قد تبدو غير مألوفة للقارئ العربى فى السياق الذى يستخدمها فيه المؤلف، وأما كتابة الأسماء الأجنبية فقد حاولت فيها قدر الطاقة مراعاة الرسم العربى للاسم للنطق الشائع عنه فى لغته، باستثناء بعض الأسماء التى شاعت فى العربية دون أن تتفق تماماً مع النطق الأصيل مثل لويس التى قد تكون (Lewis) أو لُوى (Louis) فنحن نشير إلى ملوك فرنسا من حملة الاسم الأخير باسم لويس، حتى لا يظن القارئ أننى أشير إلى اسم شخص آخر .

ويبقى لى فى هذا التصدير أن أعرب عن شكرى وتقديرى لكل من مدَّ لى يد العون فى العمل بالترجمة والمراجعة وتصحيح التجارب الطباعية، وأبدأ بالترجم القدير محسن زيدان الذى رافقنى فى هذا العمل فى النصف الأول كله من عام ٢٠٠٦، فكان يقرأ بانتظام كل جزء أنهى من ترجمته، وقد يقترح اقتراحاً أخذ به فى الصياغة أيضاً، وكذلك الكاتب والمترجم الفذ أحمد صليحة، الذى يعمل حالياً فى الأمم المتحدة، فى نيويورك، الذى أعاننى فى بعض الترجمات عن الفرنسية، والأستاذة الدكتورة منى إبراهيم، الأستاذة فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، التى قرأت المخطوط كله قبل الطباعة ولفنت نظرى إلى ما قد يحتاج إلى تعديل، فلهم منى جزيل الشكر والتقدير .

وأود أن أعرب عن امتنانى الخاص للصديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة أمينة رشيد، الناقدة الجلييلة ورئيسة قسم اللغة الفرنسية سابقاً بجامعة القاهرة، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات الواردة فى الكتاب عن اللغة الفرنسية وهى كثيرة، وكذلك للصديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة منى أبو سنة، المفكرة والباحثة الجادة، والأستاذة فى جامعة عين شمس، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات عن الألمانية .

وأخيراً وليس آخراً قطعاً لابد أن أسجل بالعرفان شكرى لصديق العمر، العلامة والناقد والأديب الدكتور ماهر شفيق فريد، الأستاذ فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، فهو حُجَّةُ هذا الجيل فى الدراسات الأدبية

والنقدية، ولم يَنَحُلْ علىَّ يوماً بمراجعة ما أطلب إليه مراجعته من تأليف أو ترجمة، فلقد تفضل بقراءة المخطوط وأشار إلى ما يحتاجه من تدارك أو تعديل أو تصويب، فله منى صادق الشكر والامتنان، وخصوصاً لشجيعه لى على المضى فى الترجمة وتحمل مشاق هذا النص العسير.

وبعد فأرجو أن أكون قد حققت ما أصبو إليه من إخراج نص عربى يجمع بين الدقة والوضوح فى نقل فكر هذا المفكر العربى العالمى، وفاءً بحق الفارئ العربى فى هذا الجبل فى كل مكان فى أن يطلع على ثمار تربيته فى هذا الكتاب ' المدة ' ، وما دفعنى إليه إلا إحساسى بحق الفارئ العربى وحق إدوارد سميد فى أن يُقرأ كتابه بيسر وسهولة.

محمد عناني

القاهرة - ٢٠٠٦

إلى جانب وزير ايم

شکر و تقدیر

قضيت عدة سنوات أقرأ عن الاستشراق، ولكنني كتبت معظم هذا الكتاب في العام الدراسي ١٩٧٥-١٩٧٦، وهو العام الذي قضيته زميلاً في مركز ستانفورد للدراسات العليا في العلوم السلوكية في كاليفورنيا. وقد أسعدني الحظ، في هذه المؤسسة الفريدة والكريمة، لا بالاستفادة المنحة فحسب من عدة زملاء بل أيضاً بما تلقفته من عَوْنٍ من جوان وورمبران، ومن كريس هوث، ومن جين كيلماير، ومن بريستون كُتْلَر، ومن مدير المركز جاردنر لينزي. وأما قائمة أسماء الأصدقاء والزملاء والطلاب الذين قرأوا أو استمعوا إلى أجزاء من المخطوط أو المخطوط كله، فهي قائمة طويلة إلى الحد الذي يسبب لي حرجاً، وقد يسبب الآن بعد نشر الكتاب أخيراً حرجاً لهم كذلك. ومع ذلك فلا بد أن أسجل امتناني للتشجيع الذي تلقفته من جانيت وإبراهيم أبو لغد، ونعموم تشومسكي، وروجر أووين، وهو التشجيع الذي كان عوناً دائماً لي، إذ تابعوا هذا المشروع من بدئه إلى منتهاه. ولا بد أن أذكر بالتقدير والامتنان أيضاً ذلك الاهتمام المفيد والتطورات النقدية التي أبدعها الزملاء والأصدقاء والطلاب في أماكن شتى، فلقد أدت أسئلتهم ومناقشاتهم

إلى شحذ حد النص بدرجة كبيرة . وأما أندريه شيفرين وجين مورتون، من دار نشر باتشيون بوكس فكانا مثلاً عليا للناشر والمحرر على الترتيب، وبفضلهما أصبحت مشقة إعداد المخطوط (وهي مشقة للمؤلف على الأقل) عملاً يتسم بذكاء أصيل وتعلُّتُ منه ما تعلمت . وساعدتني مريم سعيد كثيراً ببحوثها في بواكير تاريخ المؤسسات الاستشراقية الحديثة، ولكن، إلى جانب ذلك، كان الدعم الذي قَدَّمتهُ بدافع الحب سبباً لا في استمتاعى فقط بالعمل في هذا الكتاب بل أيضاً في قياسى به أصلاً .

أ.و.س. نيويورك

سبتمبر / أكتوبر ١٩٧٧

القصة

زار صحفى فرنسى مدينة بيروت فى أثناء الحرب الأهلية الرهيبة فى عامى ١٩٧٥ - ١٩٧٦، وعندما شاهد الحراب الذى حل فى وسط المدينة كتب يعرب عن أسفه قائلاً إن المنطقة "كان مظهرها يوحى فى يوم من الايام بأنها تنتمى إلى الشرق الذى وصفه كل من شاتوبريان ونيرفال"^(١) فى مطلع القرن التاسع عشر. وكان، بطبيعة الحال، مصيباً فى وصفه للمكان فى حدود النظرة الأوروبية. فلقد كان الشرق شبه اختراع أوروبى، وكان منذ الزمن الغابر مكاناً للرومانس، أى قصص الحب والمغامرات، والكائنات الغريبة، والذكريات والمشاهد التى لا تُنسى، والخبرات الفريدة الرائعة، وكان الشرق آنذاك فى طريقه للاختفاء، بل ربما كان من زاوية معينة قد اختفى بالفعل وأصبح يتنمى للماضى الذى باد وانقضى عهده. وربما لم ير الصحفى أن الشرقيين أنفسهم يهمهم ما حدث، وأنهم كانوا يقيمون فى هذا المكان حتى فى زمن شاتوبريان ونيرفال، وأنهم هم الذين يتعرضون للمعاملة، فلم يكن يعنى الزائر الأوروبى إلا الصورة الأوروبية التى تمثل الشرق وما آلت إليه

الآن، وكانت تلك الصورة ومصيرها ينمتعان بدلالة مشتركة ومتميزة في عيون الصحفي وقرائه الفرنسيين.

أما الأمريكيون فلن يخامرهم ذلك الإحساس نفسه إزاء الشرق، بل الأرجح أن يرتبط الشرق في أذهانهم بصورة بالغة الاختلاف، أي بصورة الشرق الأقصى (وخصوصًا صور الصين واليابان). ويختلف البريطانيون والفرنسيون عن الأمريكيين، كما يختلف - ولو إلى درجة أقل - الألمانيون والروسيون والإسبانيون والبرتغاليون والإيطاليون والسويديون، في أن للبريطانيين والفرنسيين تقاليد مدبدة فيما سوف أطلق عليه تعبير الاستشراق وأعنى به التضام مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها هذا الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية. فليس الشرق وحسب مجاوراً لأوروبا، بل إنه أيضاً موقعٌ أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواتراً لدى الأوروبيين. أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد

فى تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة. ومع ذلك فلا يعتبر أى جانب من جوانب هذا الشرق محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية. والاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافياً، بل وفكرياً، باعتبار الاستشراق أسلوباً 'للخطاب'، أى للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل ويروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية. وفى مقابل ذلك يبدو فهم الأمريكين للشرق أقل تصلباً إلى حد كبير، ولا بد أن مغامراتنا الأخيرة فى اليابان وكوريا والهند الصينية تعمل حالياً على إيجاد معنى أقرب للتعقل والواقعية "بالشرق". كما إن التوسع فى الدور السياسى والاقتصادى الذى تنهض به أمريكا فى الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يؤثر تأثيراً كبيراً فى فهمنا لذلك الشرق.

وسوف يتضح للقارئ (يزداد الوضوح فى الصفحات الكثيرة التالية) أننى أعنى بمصطلح الاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو - فى رأى - مترابطة. وأما أسير التعريفات المقبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكاديمى، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدماً فى عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث فى موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك فى مجال الأنثروبولوجيا أى علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل. ومن الصحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة، فالتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، لسببين، السبب الأول هو أنه يتم بقدر أكبر مما ينبغى من الغموض والتعميم، والثانى هو أن من ظلال معانيه الإحياء بالاستعلاء الذى كان المليونر الأجانب يسمون به فى عهد الاستعمار الأوروبى فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ومع ذلك فما زالت الكتب تكتب وما زالت المؤتمرات تعقد حول "الشرق" باعتباره الموضوع الرئيسى، وهى التى

تقيم حججها على ما قاله المستشرقون القدماء أو المحدثون باعتبارهم موضع الثقة. ومعنى هذا أن الاستشراق، حتى ولو لم يكتب له البقاء بالصورة القديمة، لا يزال حياً في الحياة الأكاديمية من خلال ما أرساه من مذاهب وقضايا فكرية بشأن "الشرق" و"الشرقى".

ولكن للاستشراق معنى أعم وأشمل، يتصل بهذه التقاليد الأكاديمية، وهى التى برصد هذا الكتاب، إلى حد ما، أقدارها وهجراتها وتخصصاتها وأحوال بنها، فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودى والمعرفى بين ما يسمى "الشرق"، وبين ما يسمى (فى معظم الأحيان) "الغرب". وهكذا فإن عدداً بالغ الكثرة من الكتاب - من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومدبرون إمبرياليون - قد قبلوا التمييز الأساسى بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن "عقله"، ومصيره، وهلم جرأ. وهذا اللون من الاستشراق قد يضم إيسخولوس، مثلاً، وفكتور هوغو، ودانتى وكارل ماركس. وسوف أتناول فى مرحلة لاحقة من هذه المقدمة المشكلات المنهجية التى يصادفها الباحث فى مثل هذا "المجال" الذى يتسع لشتى التفسيرات.

والتبادل القائم بين المعنى الأكاديمى للاستشراق والمعانى التى تعتبر خيالية إلى حد ما تبادل ثابت، وقد بدأت حركة التبادل الكبيرة والمتظمة - بل والقائمة أحياناً على نظم ثابتة - بين هذين المعنيين منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهنا أتى إلى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى يستند فى تعريفه إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند المعنيان الآخران. فلذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق - والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريبه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوباً غربياً

للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه. وقد اتضعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشيل فوكو، عن 'الخطاب'، على نحو ما عرضها في كتابه علم آثار المعرفة وفي كتابه الآخر التأديب والعقاب، في تحديدي لمعنى الاستشراق. والحجة التي أطرها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونًا من ألوان 'الخطاب' فلن نتمكن مطلقًا من تفهم البحث البالغ الانتظام الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تديسّر أمور الشرق - بل وابتداعه - في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والايديولوجية، والعلمية، والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير. ولقد بلغ من توطيد مكانة الاستشراق أن أحداً لم يكن يُقدّم على الكتابة أو التفكير أو اتخاذ أى إجراء بصدد الشرق دون أن يأخذ في حسابه القيود التي يفرضها الاستشراق على الفكر والعمل. وموجز القول إن الشرق لم يكن، بسبب الاستشراق، مجالاً لحرية الفكر أو العمل (ولا يزال الأمر كذلك). وليس معنى هذا أن الاستشراق هو الذي يحدد من جانب واحد ما يمكن أن يقال عن الشرق، ولكنه يعنى أننا نواجه شبكة كاملة من المصالح التي تتدخل (وهي لذلك تشارك دائماً) في أى مناسبة تتعلق بذلك الكيان الغريب الذي يسمى "الشرق". وأما الأساليب التي يجرى بها ذلك فهي ما يحاول هذا الكتاب أن يعرضه ويشرحه. وهو يحاول أن يبيّن أيضاً كيف ولدت الثقافة الأوروبية من قوتها ودعمت هويتها من خلال وضعها لذاتها في مقابل الشرق باعتبارها ذاتاً بديلة أو حتى دنيئة.

ويختلف الارتباط الفرنسى البريطانى بالشرق اختلافاً كمياً وكيفياً - من الناحيتين التاريخية والثقافية - عن ارتباط أى دولة أوروبية أو أمريكية، وذلك حتى بزغ نجم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. والحديث عن الاستشراق إذن يعنى الحديث أساساً عن المشروع الثقافى البريطانى والفرنسى، وإن لم يكن ذلك مقصوداً عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متضاربة تضم من الاصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه، ويشمل الهند بأكملها وبلاد الشام، ونصوص الكتاب المقدس وما ورد ذكره فيها من أراضٍ، وتجارة التوابل،

والجيوش الاستعمارية والتقاليد المديدة التى أرساها المديرون الاستعماريون،
 والمناهج والمواد الدراسية، وأعداداً لا تحصى من "خبراء" الشرق و"العاملين"
 به، وكراسى أساتذة "الشرق"، وللجموعة المتنوعة والمُرَكَّبة من الأفكار
 الخاصة بالشرق (الاستبداد الشرقى، بهاء الشرق وروعه، ونزوعه للقوة
 واللذة الحسية) والكثير من الطوائف الشرقية، والفلسفات والوان الحكمة
 الشرقية التى طوَّعها الناس لتلائم الحياة الأوروبية - ولنا أن نسترسل فى
 هذه القائمة حتى ما تبدو لها نهاية. وما أقوله هو إن الاستشراق قد
 نشأ نتيجة علاقة التقارب الخاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية، وبين الشرق
 من ناحية أخرى، وكان الشرق ينحصر معناه الفعلى حتى للعقود الأولى
 من القرن التاسع عشر فى الهند والأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس.
 ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت
 لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه
 الحرب فأمريكا هى التى تسيطر على الشرق وتنتج فى ذلك المنهج الذى
 كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم. وهذا التقارب الذى نلمح فيه قوة
 مشرة إلى حد هائل، ولو تهمل فى التفوق النسبى لقوة الغرب (بريطانيا أو
 فرنسا أو أمريكا) هو الذى أخرج الكمّ الضخم من النصوص التى أقول إنها
 استشراقية.

ولابد لى أن أقول فوراً إننى، على كثرة الكتب والمؤلفين الذين تناولتهم
 بالفحص، كان علىّ أن أضيف عدداً آخر أكبر بكثير. ولكن حجتى لا تعتمد
 على قائمة شاملة للنصوص التى تناول الشرق، ولا على عدد محدد بوضوح
 من النصوص والمؤلفين والأفكار التى تمثل مذهب الاستشراق، بل إننى
 اعتمدت على بديل منهجى مختلف - عموده الفقرى هو، بمعنى معين،
 مجموعة التعميمات التاريخية التى طرحتها فى هذه المقدمة - وأريد الآن أن
 أناقشها بالمزيد من التفصيل التحليلى.

كانت نقطة انطلاقي افتراض أن الشرق ليس من الحقائق القاصرة ذاتياً في الطبيعة بمعنى أنه لا يقتصر على كونه موجوداً وحسب، مثلما لا يقتصر مفهوم الغرب على أنه موجود وحسب، وعلينا أن نأخذ مأخذ الجدل الملاحظة الثابتة التي أبدناها فيكون والتي تقول إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وإن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه، وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فنذكر أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون 'العلاقات' و'المناطق' والقطاعات الجغرافية من أمثال "الشرق" و"الغرب" فكل منهما كيان جغرافي ثقافي، ناهيك بكونه كياناً تاريخياً. وهكذا فإن الشرق، شأنه في هذا شأن الغرب نفسه، يمثل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعاً له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب. وهكذا فإن الكيانتين الجغرافيتين يدعمان بعضهما البعض، كما إتهما - إلى حد ما - يمكن صور بعضهما البعض.

ولكن قولي هذا ليس مطلقاً ولا بد أن أذكر عدداً من الشروط المعقولة التي تحدد معناه، فمن الخطأ، أولاً وقبل كل شيء، أن نستنتج من أن الشرق كان في جوهره فكرة أو ابتكاراً لا مقابل له في دنيا الواقع. وعندما قال دوراينيلي في روايته تانكريد إن الشرق 'حياة عملية' كان يعني أن الازدجاء من الشباب في الغرب سوف يجدون أن اهتمامهم بالشرق قد تحول إلى عاطفة مشبوبة تبتلع كل ما عداها، ويجب ألا يفهم من كلامه أنه يعني أن الشرق لا يمثل إلا حياة عملية للغربيين. فلقد وُجِدَتْ (وتوجد) ثقافات وأمم تقع جغرافياً في الشرق، وكل منها له حياة وتاريخ وعادات تتسم بواقع صلب أعظم من كل ما يمكن أن يقال تعبيراً عنه في الغرب، وهذا واضح، ولا نعتزم هذه الدراسة عن الاستشراق أن تضيف شيئاً يذكر إلى هذه الحقيقة، إلا الاعتراف بصحتها ضمناً. ولكن ظاهرة الاستشراق التي أدرسها هنا ليس موضوعها مدى صدق الاستشراق في تصوير الشرق "الحقيقي"، ولكن موضوعي الرئيسي هو الاتساق الداخلي للاستشراق والأفكار التي أتى بها عن

الشرق (كالقول بأن الشرق 'حياة عملية') بغض النظر عن أى صدق أو كذب فى تصوير الشرق "الحقيقى". والذي أرمى إليه هو أن ما يقوله دزرائيلى عن الشرق يشير بصفة أساسية إلى ذلك الاتساق المصطنع، أى إلى تلك الكركبة المنتظمة من الأفكار باعتبارها المَعْلَمَ البارز للشرق، لا إلى مجرد وجوده، إذا استخدمنا تعبير الشاعر والناقد والاس ستيفنز.

ومن هذه الشروط ثانياً أنه من المحال فهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستها دراسة جادة، دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها. فمن المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق، أى جعله يتخذ الصورة التى رسمها المستشرقون، أو الاعتقاد بإمكان حدوث ذلك على الإطلاق. فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة 'المركبة'، ويدل عليها بدقة عنوان الكتاب الرائع الذى كتبه ك.م. يانيكار وهو آسيا والسيطرة الغربية^(٢). ولم يكن سبب اكتساب الشرق للصورة التى رُسم بها يقتصر على أن من رسموه اكتشفوا أنه يمكن أن يصبح "شرقياً" بالصورة الشائعة لدى الأوروبيين العاديين فى القرن التاسع عشر، ولكنه يتجاوزها إلى اكتشاف إمكان جعله كذلك أى إخضاعه لتلك الصورة الجديدة للشرق. ولا يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائى الفرنسى فلوبيير مع غانية مصرية هو الذى أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذى امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقاً عن نفسها، ولم تصور قط مشاعرها أو تُعبر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه هو الذى تحدث باسمها وصورها. وكان هو اجنبياً، يتمتع بثراء نسبى، وكان رجلاً، وهذه جميعاً حقائق تاريخية مكنته من فرض سيطرته ومكنته لا من امتلاك كشك هاتم جسدياً فقط بل أيضاً من التحدث باسمها، وإطلاع قرائه على جوانب "تمثيلها للمرأة الشرقية". والحجة التى أطرحها هنا هى أن موقع القوة الذى كان يحتله فلوبيير إزاء كشك هاتم لم يكن يمثل حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق نسق القوى النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل 'الخطاب' الخاص بالشرق الذى نشأ بفضل موقع القوة المذكور.

ويفضى بنا هذا إلى شرط ثالث وهو أنه من الخطأ افتراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلًا من الأكاذيب أو الأساطير وأنا إذا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك فسوف ينهار البناء وتذروه الرياح، وأنا أعتقد شخصيًا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلًا على البطورية الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه 'خطابًا' صادرًا حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتسم به 'خطاب' الاستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار. وعلى كل حال، فإن أى مذهب فكرى يستطيع الصمود دون تغيير، واستمرار التمتع بميزة العلم الذى يتعلمه الناس (فى المعاهد التعليمية والكتب والمؤتمرات والجامعات ومعاهد تخريج العاملين بوزارة الخارجية) منذ عصر إرنست ريتان، فى فرنسا، فى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر فى الولايات المتحدة، لابد أن يكون أقوى من مجموعة من الأكاذيب وحسب. وليس الاستشراق إذن خيالاً أوروبياً متوهماً عن الشرق، بل إنه كيان له وجوده النظرى والعملى، وقد أنشأه من أنشأه، واستثمرت فيه استثمارات مادية كبيرة على مر أجيال عديدة. وقد أدى استمرار الاستثمار إلى أن أصبح الاستشراق، باعتباره مذهباً معرفياً عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وهى الغربيين، مثلما أدى تكاثر ذلك الاستثمار نفسه، بل وتحوله إلى مصدر حقيقى للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التى تسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة.

وقد وضع جراسى التمييز التحليلى المفيد بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، فالأول يعنى الهيئات الطوعية (أو قل العقلانية والبريئة من الفسار على أقل تقدير) مثل المدارس، والمائلات والنقابات، والثانى يعنى مؤسسات الدولة (الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية) والتى تتولى السيطرة المباشرة

بين أبناء الشعب. وسوف نجد أن الثقافة حية عاملة داخل المجتمع المدني، حيث لا ينحصر تأثير الأفكار والمؤسسات والأشخاص الآخرين من خلال السيطرة بل من خلال الرضى وفق تعبير جرامشى. وهكذا فإننا نرى فى أى مجتمع غير شمولى أن أشكالاً ثقافية معينة تغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكاراً معينة تتمتع بنفوذ أكبر من غيرها، وقد أطلق جرامشى على شكل هذه 'الزعامة' الثقافية لفظ الهيمنة، وهو مفهوم لا غنى لنا عنه فى إدراك حقيقة الحياة الثقافية فى البلدان الصناعية فى الغرب. ولقد كانت الهيمنة، أو قل النتيجة العملية المترتبة على الهيمنة الثقافية، هى التى كتبت للاستشراق استمراره وقوته اللذين يدور حولهما حديثى حتى الآن. وغالباً ما يقترب الاستشراق مما يسميه دنيس هاى 'فكرة أوروبا'⁽³⁾ ويعنى بها الفكرة الجماعية التى تحدد هويتنا "نحن" الأوروبية وتفرق بينها وبين جميع "الآخرين" غير الأوروبية بل إننا نستطيع أن نقول إن العنصر الرئيسى فى الثقافة الأوروبية هو على وجه الدقة الذى جعل تلك الثقافة مهيمنة داخل أوروبا وخارجها، أى فكرة الهوية الأوروبية باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. هذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوروبية عن الشرق، وهى التى تكرر القول بالتفوق الأوروبى على التخلف الشرقى، وهو القول الذى عادة ما يتجاهل إمكان وجود مفكر يتمتع بدرجة أكبر من الاستقلال أو التشكك وقد تكون له آراؤه المختلفة فى هذا الأمر.

ويعتمد الاستشراق فى وضع استراتيجيته، بأسلوب ينسجم بالاتساق، على هذا التفوق المرن فى الأوضاع، ومعناه وضع الغربى فى سلسلة كاملة من العلاقات التى يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا فى كل علاقة منها. ولماذا لا يكون الأمر كذلك، خصوصاً فى الفترة التى بزغ فيها نجم أوروبا بزوغاً فذاً منذ أواخر عصر النهضة إلى الوقت الحاضر؟ لقد حضر العلماء أو الباحثون أو المبشرون أو التجار أو الجنود إلى الشرق، أو فكروا فى أمر الشرق، لأنهم كانوا يستطيعون الحضور إلى الشرق، أو التفكير فى الشرق، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. ففى الإطار العام لاكتساب

المعرفة بالشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق في الفترة التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، نشأت صورة مُركبة للشرق، وأصبحت ملائمة للدراسة في المعاهد العليا، وللعرض في المتاحف، ولإعادة الصوغ في وزارة المستعمرات، وللاستشهاد بها نظرياً في الأطروحات الخاصة بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم اللغة، ودراسات الأعراق والدراسات التاريخية عن الجنس البشري والكون، إلى جانب الاستشهاد بنماذج منها في النظريات الاقتصادية والاجتماعية للتنمية والثورة والشخصية الثقافية، وسمات الفرد الوطنية والدينية. أضف إلى ذلك أن الفحص الإبداعي للموضوعات الشرقية كان يستند بصورة شبه كلية إلى وهي غربي سائد، وهو الرعى الذي أفرز تلك الصورة المركبة للشرق التي لم يطمئن فيها أحد، وكان ذلك أولاً وفق أفكار عامة تحدد من هو الشرقي أو ما هو الشرقي، وبعد ذلك وفق منطق تفصيلي لا يخضع فحسب لحقائق الواقع الفعلي بل تخليه شتى الرغبات وضروب القمع والاستثمار والتوقعات. فإذا كنا نستطيع الإشارة إلى بعض الأعمال الاستشرافية العظيمة القائمة على البحوث الأصلية، مثل للتخيلات العربية التي وضعها سلفستردى ساسي، أو كتاب وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذي كتبه إدوارد ولبيم لين، فعلينا أيضاً أن نذكر أن الأفكار العنصرية لدى ريتان وجوبينو قد أملتتها نفس النزعة، مثل عدد كبير من الروايات الإباحية التي كتبت في العصر الفكتوري أي في الفترة ١٨٣٧ - ١٩٠١ (انظر التحليل الذي يقدمه ستيفنز ماركوس لما يسميه "التركي الشهواني")^(١).

ومع ذلك فعلينا أن نطرح على أنفسنا مراراً هذا السؤال: أي الأمرين أهم في الاستشراق؟ الأمر الأول هو مجموعة الأفكار العامة التي تتجاهل كمية المادة العلمية المتاحة - ومن ذا الذي ينكر أن هذه المادة تسغلها أفكار التفوق الأوروبي، وشتى ألوان العنصرية، والإمبريالية، وأشباه ذلك، وكذلك الأفكار المتصلبة عن "الشرقي" بصفته لوناً من ألوان التجريد المثالي الذي لا يتغير - والأمر الثاني هو الأعمال البالغة التنوع والتي كتبها عدد لا يحصى

يحصى من المؤلفين المتميزين الذين نستطيع أن نعتبرهم نماذج فردية للمؤلفين الذين تناولوا الشرق، والواقع، من زاوية معينة، أن البديلين، العام منهما والخاص، يمثلان منظورين للمادة نفسها، ففي كلتا الحالتين علينا أن نتناول الرواد في هذا المجال مثل وليم جونز، المستشرق البريطاني ابن القرن الثامن عشر، وكبار الفنانين مثل نيرفال، الشاعر الفرنسي ابن القرن التاسع عشر، ومعاصره فلووير، الروائي الفرنسي. ولماذا يتعذر استعمال المنظورين معاً، أو أحدهما بعد الآخر؟ أفلا يتجلى خطر تشويه الحقيقة (من نوع ذلك التشويه نفسه الذى اتسمت به مذاهب الاستشراق الأكاديمية على الدوام) إذا التزمنا بصورة منتظمة بمستوى في الحديث أشد تعميماً أو تخصيصاً مما ينبغي؟

تتجلى مخاوفي في أمرين: التشويه وعدم الدقة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذى ينتج عن التعميم القائم على الجمود المذهبي المبالغ فيه، أو عن التركيز على حالات فردية استناداً إلى المنطق الوضعي وحده. ولقد حاولت، عند محاولة التصدي لهذه المشكلة، أن أتناول ثلاثة جوانب من واقعي الشخصى المعاصر، وهى الجوانب التى ظهر لى أنها تمثل المخرج من الصعوبات الخاصة بالمنهج وبالمشاور، وهى التى أناقشها هنا، وهى صعوبات قد ترغم المرء أولاً على كتابة موضوع جدلي فقط ينسم بمستوى من التعميم المفرط وغير المقبول، بحيث يصبح بذل الجهد فيه غير مجدى، وقد ترغمه ثانياً على كتابة سلسلة من التحليلات التفصيلية والفردية المبالغ فى خصوصيتها إلى الحد الذى يعمى عينه تماماً عن الخطوط العامة التى تسير فيها القوى المحركة فى هذا المجال، وهى التى تمنحه قوته الخاصة. كيف نستطيع إذن إدراك الصفات الفردية والتوفيق بينها وبين السياق الفكرى العام المهيمن، وهو أبعد ما يكون عن السلبية أو الاستبداد وحسب؟

(٣)

أشرت إلى ثلاثة من جوانب واقعي الشخصى، ولابد لى من شرحها ومناقشتها مناقشة موجزة حتى يتضح للقارئ كيف اهتمت إلى هذا المنهج المحدد فى البحث والكتابة.

1- التمييز بين المعرفة البحتة والمعرفة السياسية،

من أيسر السير القول بأن معرفة الشاعرين شيكسبير أو وردزورث معرفة غير سياسية، وأن معرفة الصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي معرفة سياسية. والصفة الرسمية والمهنية التي يتصف بها عملي هي صفة "دارس العلوم الإنسانية"، وهو لقب يعنى أن العلوم الإنسانية هي مجال تخصصي ومن ثم ينفي وجود أى طابع سياسى لعملى فى هذا المجال، وبطبيعة الحال فإننى استعمل هنا جميع هذه العناوين والمصطلحات دون الإيحاء بأى ظلال معانٍ لها، ولكنتى أعتقد أن عامة الناس يؤمنون بصحة ما أشرت إليه. ومن أسباب القول بأن دارس العلوم الإنسانية الذى يكتب عن الشاعر وردزورث أو أن محرر المجلة الأدبية المتخصص فى الشاعر كينتس، لا شأن له بالسياسة هو أن ما يفعله ليس له تأثير سياسى مباشر فى الواقع بالمعنى المعتاد لهذا التعبير. وأما الباحث المتخصص فى الاقتصاد السوفييتي فإنه يعمل فى مجال مشحون إلى أقصى درجة، والحكومة تبدى اهتماماً كبيراً به، كما إن ما ينتهى إليه من دراسات أو مقترحات قد يستعملها راسمو السياسات، ومستولو الحكومة، والاقتصاديون العاملون بالمؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ولنا أن نوسع من نطاق التمييز بين "دارسى العلوم الإنسانية" وغيرهم ممن تترتب على عملهم سياسات معينة، أو ممن يتسم عملهم بأهميته السياسية، إذا قلنا إن اللون الأيديولوجى للفئة الأولى ذو أهمية عارضة للسياسة (وإن كان من الممكن أن يكون بالغ الأهمية لزملائهم العاملين فى المجال نفسه، وقد يعترض البعض على توجه ستالينى أو فاشى أو مذهب لىبرالى بالغ التحرر عند أحدهم) وإن أيديولوجية لفئة الثانية مبرثة بصورة مباشرة فى نسج المادة التى تدرسها - بل إن العلوم السياسية وعلوم الاقتصاد وعلم الاجتماع فى الدراسات الأكاديمية الحديثة علوم أيديولوجية - ومن هنا كان التسليم بأن دراساتهم دراسات "سياسية".

ومع ذلك فإن الشرط الحاسم الذى تصطدم به معظم ألوان المعرفة المنتجة فى الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا بصفة أساسية عن الولايات المتحدة) هو

أن تكون منزهة عن السياسة، بمعنى أن تكون علمية أكاديمية محايدة، تعلق على مستوى المعتقدات المذهبية الحزبية أو ضيقة الأفق. وقد يكون من المحال على المرء أن يطمئن فى هذا الطموح من الناحية النظرية، ولستنا نرى عند التطبيق أن الواقع الفعلى يثير مشكلات كبرى، إذ لم يهتد أحد قط إلى وسيلة تمكن الباحث من عزل نفسه عن ظروف الحياة من حوله، أو من المشاركة (واعياً أو دون وعى) فى طبقة من الطبقات، أو مجموعة من المعتقدات، أو من الانشغال بمركز اجتماعى أو حتى من مجرد ممارسة حياته باعتباره عضواً فى مجتمع معين. ولا تتوقف هذه الاعتبارات عن التأثير فيما يفعله فى مهنته، حتى ولو كانت بحوثه ونتائجها تحاول، بطبيعة الحال، أن تصل إلى التحرر النسبى من العوائق النفسية ومن القيود التى يفرضها واقع الحياة اليومية الذى لا يرحم. ولا شك فى وجود معرفة أقل انحيازاً، لا أكثر انحيازاً، من الفرد الذى يتتبعها (وهو الذى يتعرض فى شراك ظروف الحياة التى تُشَتِّتُ انتباهه)، ولكن هذا لا يعنى أن هذه المعرفة معرفة غير سياسية بصورة تلقائية.

والتساؤل عما إذا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالة سياسية أو تضم فى تضاعفها دلالة سياسية مباشرة تساؤل عريض واسع النطاق حاولت معالجته ببعض التفصيل فى كتاب آخر^(٥) أما ما يهمنى أن أبينه الآن فهو كيف يؤدي الانسحاق الليبرالى العام فى الآراء على أن المعرفة "الحقيقية" معرفة غير سياسية فى جوهرها (أو كيف يؤدي العكس، أى القول بأن المعرفة السياسية السافرة معرفة "غير حقيقية") إلى تعميم الظروف السياسية البالغة التنظيم التى أُنتِجَتْ فى ظلها هذه المعرفة، مهما يكن ذلك التنظيم خفياً. وقد يستعصى ذلك على الفهم اليوم بسبب إطلاق صفة "السياسى" للحظ من قيمة أى عمل تجاسر صاحبه على انتهاك أصول التظاهر بالموضوعية "فوق السياسية". ولنا أن نبداً بالقول، أولاً، بأن المجتمع المدنى يعترف بوجود درجات للأهمية السياسية فى شتى مجالات المعرفة. ومصدر الأهمية السياسية التى يحظى بها مجال من المجالات يتمثل، إلى حد ما، فى إمكان ترجمته ترجمة مباشرة إلى لغة الاقتصاد،

ولكن الأهمية السياسية ترجع، بدرجة أكبر، إلى مدى اقتراب ذلك المجال من المصادر المؤكدة للسلطة في المجتمع السياسي. وهكذا فمن المحتمل أن تقوم وزارة الدفاع الأمريكية بتكليف البعض بإجراء دراسة اقتصادية لإمكانات الطاقة الطويلة الأجل في الاتحاد السوفيتي، وأثارها بالنسبة لقدرته العسكرية، ومن ثم تكتسب هذه الدراسة لوثاً من المكانة السياسية التي من المحال أن تحظى بها دراسة عن القصص الأولى التي كتبها تولستوي، الروائي الروسي ابن القرن التاسع عشر، وقد تكون إحدى المؤسسات قد ساهمت في تمويل الدراسة الأخيرة. ومع ذلك فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يعترف المجتمع المدني بأنه مجال مماثل، أي الدراسات الروسية، حتى ولو كان أحد العاملين قد انجزه باحث اقتصادي من المحافظين المتشدين، والآخر قد قام به مؤرخ أدبي راديكالي الميول. والذي أرمى إليه هنا هو أن "روسيا" باعتبارها موضوعاً علمياً تتمتع بأولوية سياسية تجعلها تتجاوز التمييز الدقيق بين التخصصات المختلفة، مثل "علم الاقتصاد" و"التاريخ الأدبي"، لأن المجتمع السياسي بالمعنى الذي وضعه جرامشي يمتد تأثيره إلى مجالات أخرى في المجتمع المدني مثل الحياة الأكاديمية ويجعلها تشبع بدلالات ذات أهمية مباشرة له.

لا أريد أن أواصل إقامة هذه الحجة على أسس نظرية عامة، إذ يبدو لي أنني أستطيع إثبات قيمتها ومصداقيتها إذا استشهدت بأمثلة محددة، ولاسلك مثلاً الطريق الذي سلكه نعوم تشومسكي في دراسته للرابطة الفعالة بين حرب فيتنام وفكرة البحث العلمي الموضوعي على النحو الذي طُبِّقَتْ به في تغطية البحوث العسكرية التي ترعاها الدولة^(١). ولما كانت بريطانيا وفرنسا - والولايات المتحدة أخيراً - دولاً إمبريالية، فإن مجتمعاتها السياسية تبث في مجتمعاتها المدنية إحساساً بالمعجلة أو بأن ثم مسألة مُلِحَّة، كأنما هو تشريب سياسي مباشر، إن صح هذا التعبير، حيثما وكلما كان الأمر يتعلق بمصالحها الإمبريالية في الخارج. وأشك في وجود أي خلاف، مثلاً، حول القول بأن الإنجليز الموجودون في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر كان

اهتمامه بهذين البلدين لا يتعد قط عن صورتها في ذهنه باعتبارهما من المستعمرات البريطانية. وقد يبدو القول بهذا مختلفاً كل الاختلاف عن القول بأن جميع المعارف الأكاديمية عن الهند ومصر تحمل صبغة ما، أو طابعاً ما، أو قل انتهاكاً ما من جانب هذه الحقيقة السياسية الجسيمة، ومع ذلك فإن هذا هو الذى أقول به فى هذه الدراسة عن الاستشراق. فإذا كان صحيحاً أنه من المحال أن نتجاهل أو ننكر تأثير من ينتج أية معرفة فى مجال العلوم الإنسانية بطورفه الخاصة باعتباره ذاتاً بشرية، فلا بد أن يكون صحيحاً كذلك أنه من المحال إنكار تأثير الدارس الأوروبى أو الأمريكى للشرق بالظروف الرئيسية لواقعه الراهن: أى إنه يتصدى للشرق باعتباره أوروبياً أو أمريكياً أولاً، وباعتباره فرداً ثانياً. وكونه أوروبياً أو أمريكياً فى مثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون حقيقة 'خامدة'، إذ كانت هذه الحقيقة تعنى ولا تزال أنه على وعى ما، مهما يكن هذا الوعى غائماً، بأنه يتمنى إلى دولة ذات مصالح محددة فى الشرق، والأهم من ذلك أنه يتمنى إلى بقعة من بقاع الأرض ذات تاريخ محدد فى العلاقة بالشرق يكاد يرجع إلى زمن الشاعر هوميروس نفسه، قبل الميلاد.

ولكن الصياغة الحالية لتلك 'الأحوال' السياسية صياغة غير محددة وتنسم بالتعميم الشديد الذى يسلبها القدرة على إثارة الاهتمام، وقد يوافق عليها أى فرد دون أن يوافق أيضاً وبالضرورة على أنها كانت بالغة الأهمية، مثلاً، للروائي فلووير عندما كتب سلامبو أو للكاتب هـ. أ. ر. جيب عندما كتب الاتجاهات الحديثة فى الإسلام. فالمشكلة أن الحقيقة الكبرى المهيمنة، بالصورة التى وصفتها بها، تفصلها مسافة شاسعة عن تفاصيل الحياة اليومية التى تتحكم فى النظام الدقيق للرواية أو للكتاب العلمى أثناء كتابته. لكننا إذا استبعدنا من البداية الفكرة التى تقول إن الحقائق "الكبرى" مثل السيطرة الإمبريالية يمكن تطبيقها بصورة آلية وحتمية على المسائل المعقدة مثل الثقافة والأفكار، فسوف نبدأ الاقتراب من لون طريف من ألوان الدراسة. والفكرة التى أطرحها هى أن الاهتمام الأوروبى، ثم الاهتمام الأمريكى، بالشرق كان اهتماماً سياسياً وفق بعض الروايات التاريخية الواضحة له التى سبق لى

إيضاحها، ولكن الثقافة هي التي أوجدت ذلك الاهتمام، وجعلت تمارس تأثيرها جنباً إلى جنب مع الدوافع العقلانية الأخرى، من سياسية واقتصادية وعسكرية، حتى جعلت الشرق يتخذ صورة المكان المتنوع السمات والمعقد، وهي الصورة التي كان يبدو عليها بكل وضوح في المجال الذي أدموه الاستشراق.

وهكذا فليس الاستشراق مجرد موضوع أو مجال سياسى يتجلى بصورة سلبية فى الثقافة أو البحث العلمى أو المؤسسات؛ وليس أيضاً مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق؛ بل وليس تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة إمبريالية "غربية" ذبئة تهدف إلى إخضاع العالم "الشرقى". لا بل إنه الوعى الجغرافى السياسى المبثوث فى النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية؛ وهو تطوير تفصيلى ليس فقط للتمييز الجغرافى الاساسى (الذى يقول إن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق والغرب) بل أيضاً لسلسلة كاملة من "المصالح" التى يستعين فى تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوى القديم، والتحليل النفسى، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات؛ وهو فى ذاته إرادة معينة أو نية معينة، أى إنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنية، لتفهم ما يبدو بوضوح عالماً مختلفاً (أو عالماً بديلاً وجديداً) وللسيطرة عليه فى بعض الأحيان والتلاعب به وضمه إليه؛ وهو، قبل كل شيء، 'خطاب' لا يرتبط مطلقاً بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية السافرة وموازية لها، بل إن ذلك 'الخطاب' يأتى إلى الوجود ويحيا فى إطار التبادل المتقلب مع شتى أنواع السلطة، فيتشكل إلى حد كبير من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية (مثل المؤسسات الاستعمارية أو الإمبريالية) والسلطة الفكرية (مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريع، أو أى من العلوم السياسية الحديثة) والسلطة الثقافية (مثل المناهج 'الصحيحة' والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم) والسلطة الأخلاقية (مثل الأفكار الخاصة بما نفعله "نحن" ولا يستطيعون "هم" أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا "نحن") (والمواقع أن حجتي الحقيقية هي أن الاستشراق بُعثَ مُهمٌّ من أبعاد ثقافتنا

السياسية الفكرية الحديثة، أى إنه لا يقتصر على 'تمثيل' صورة هذا البعد، وبهذه الصفة نرى أنه يتصل بعالمنا "نحن" أكثر مما يتصل بالشرق.

ولما كان الاستشراق حقيقة ثقافية وسياسية فإنه ليس مجرد مادة تشغل مكانًا ما فى الارشيف، فالعكس هو الصحيح، واعتقد أنه يمكننا إثبات أن الأفكار أو الأقوال أو الأفعال الخاصة بالشرق تتبع مسارات متميزة واضحة نستطيع إدراكها فكريًا (بل وتقع أحيانًا داخل هذه المسارات). ونستطيع أن نرى هنا أيضًا الدور الكبير الذى يقوم به التمييز بين المعانى والتفاصيل الدقيقة، على نحو ما يتبدى فى الموازنة بين ضغوط البنية الفوقية، وهى ضغوط عامة، وبين تفاصيل التأليف أو الحقائق النصية. واعتقد أن معظم الباحثين فى العلوم الإنسانية مقتنعون كل الاقتناع بأن كُـلَّ نصٍّ يوجد فى سياق معين، وبأن النصوص حقيقة قائمة، وبأن ضغوط الأعراف، والأسلاف والأساليب البلاغية تحد ما أطلق عليه فالتر بنيامين تعبير "إرهاق المبدع بأثقال أكبر من طاقته باسم... مبدأ 'الإبداع'" وهو الذى يعنى الاعتقاد بأن الشاعر قد أخرج عمله وحده وب نفسه ومن ذهنه الخالص^(٧). ونلمح مع ذلك معارضة من جانب من لا يقبلون التسليم بأن القيد السياسية والمؤسسية والأيديولوجية تحدث التأثير نفسه فى المؤلف الفرد. ودارس العلوم الإنسانية يعتقد أن أى مفسر لروايات بلزك، القرنى ابن القرن التاسع عشر، سوف يجد طرافة فى حقيقة ناثر الكاتب، عندما كتب الكوميديا الإنسانية، بالصراع بين جيفروا سانت-هيلير وبين كوفمير، ولكنه قد يشعر بأن لوثا من الضغوط الماثلة، وهو ضغط الملكية الرجعية، بل المفرقة فى الرجعية، يحط - بصورة غامضة - من "العبقرية" الأدبية للكاتب ويجعله أقل استحقاتًا للدراسة الجادة. وعلى غرار ذلك - وعلى نحو ما يحاول هارى براكن إيضاحه دون كلل أو ملل - نرى الفلاسفة يجرون مناقشاتهم للفيلسوف لوك، ابن القرن السابع عشر، وهيوم، ابن القرن الثامن عشر، وللمذهب الإمبريوى أى التجريوى دون أن يأخذوا فى اعتبارهم على الإطلاق وجود رابطة سافرة فى كتابات هؤلاء الكتّاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العنصرية، وتبريرات ممارسة الرق، أو حُجج الدفاع عن الاستغلال

الاستعماري^(٨). وليست هذه سوى بعض السبل الشائعة التي تسلكها الدراسات البحثية المعاصرة للحفاظ على نقائها.

وربما يكون من الصحيح أن معظم محاولات 'إهانة' الثقافة بالزج بها في حلبة السياسة كانت من قبيل التمرد اللفظي والخروج عن المألوف دون ترو، وربما يكون التفسير الاجتماعي للأدب في مجالي الخاص قد عجز عن مسايرة التقدم التقني الهائل في التحليل النصي التفصيلي. ولكنه لا بد من مواجهة الحقيقة، وهي أن القائمين بالدراسات الأدبية بصفة عامة وأصحاب النظريات الماركسية من الأمريكيين بصفة خاصة، قد تحاشوا إلى الآن بذل الجهد اللازم لسد الفجوة جذياً بين مستوى البناء الفوقي ومستوى القاعدة في البحوث النصية التاريخية؛ بل إنني ذهبت في مناسبة أخرى إلى القول بأن المؤسسة الأدبية الثقافية بصفة عامة قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية والثقافة منطقة محظورة^(٩) إذ إن الاستشراق يدفعنا إلى المواجهة المباشرة مع هذه المسألة - أي إدراك أن الإمبريالية السياسية تحكم مجالاً كاملاً من الدراسات والإبداع والمؤسسات البحثية - وبعيداً يصبح تجنبها محالاً من التاحتين الفكرية والتاريخية. ومع ذلك فإن آلية الهروب تظل قائمة على الدوام، وهي القول بأن الباحث الأدبي والفيلسوف، على سبيل المثال، قد تلقيا تعليمهما في الأدب والفلسفة على الترتيب، لا في السياسة والتحليل الأيديولوجي. وهكذا، وبتمبير آخر، نستطيع حجة المتخصص أن تحقق نجاحاً فعلياً في الحلولة دون إتاحة المنظور الأشمل، وهو في رأيي أشد خطراً من الناحية الفكرية.

ويبدو لي هنا وجود إجابة بسيطة تتكون من قسمين، على الأقل فيما يتعلق بدراسة الإمبريالية والثقافة (أو الاستشراق)، ففي المقام الأول نرى أن كل كاتب تقريباً من كُتّاب القرن التاسع عشر (شأنهم في ذلك شأن من سبقوهم) كان على وعي فذ بحقيقة الإمبراطورية، وهذا موضوع لم يحظ حتى الآن بالدراسة الجيدة، لكن المتخصص الحديث في العصر الفكتوري لن يلبث أن يعترف بأن أبطال الثقافة الليبرالية مثل جون ستيوارت ميل، الفيلسوف، وماثيو أرنولد، الشاعر والناقد، وتوماس كارلايل، الأديب

والمفكر، وفراتيسيس نيسومان، المصلح الدينى، وتوماس ماكسوللى، المؤرخ، وجون رسكين، الناقد الفنى، وجورج إليوت، الروائية، بل وتشارلز ديكنز نفسه، الروائى، كانت لهم آراؤهم المحددة بشأن الامتياز العنصرى والإمبريالية، ومن الجبر إدراك تأثيرهما فى كتاباتهم. وهكذا فلا بد أن يتصدى المتخصص نفسه للحقيقة التى أوضحها مل، مثلاً، فى دراساته عن الحرية وعن الحكومة النبائية وهى قوله إن آراءه لا تصلح للتطبيق فى الهند (فلقد كان هو نفسه موظفًا فى وزارة الشؤون الهندية فترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا أدنى حضاريا وإن لم يكونوا أدنى عنصريا. ونستطيع أن نعثر على هذه المفارقة نفسها فى كتابات كارل ماركس، على نحو ما أحاول إثباته فى هذا الكتاب. ونحن نرى ثانيًا أن الاعتقاد بأن السياسة، فى صورة الإمبريالية، تؤثر فى إنتاج الأدب والدراسة الأدبية والنظرية الاجتماعية وكتابة التاريخ لا يعنى أن ذلك يحطُّ من قدر الثقافة أو يهينها. فالعكس هو الصحيح، وكل ما أرمى إليه هو القول بأننا سوف يزداد تفهمنا لظاهرة استمرار ودوام مذاهب الهيمنة التى تشبع بها النفوس، مثل الثقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التى تفرضها على الكتاب والمفكرين كانت مشمرة ولم تكن فى ذاتها متوقَّعة من الإنتاج. وهذه هى الفكرة التى حاول إيضاحها كل من جرامشى، المفكر الإيطالى، وفوكوه، الفيلسوف الفرنسى، ورايموند ويليامز، المفكر البريطانى، وإن اختلفت سبل إيضاح كل منهم. والواقع أن قراءة صفحة أو صفحتين عن "وسائل الانتفاع بالامبراطورية" فى كتاب الثورة الطويلة الذى وضعه ويليامز تفصح لنا عن الثراء الثقافى للقرن التاسع عشر أكثر مما تفصح عنه مجلدات كثيرة من التحليلات النصِّية المحكمة^(١٠).

ومن ثم فإننى أدرس الاستشراق باعتباره صورة للتبادل أى التفاعل الدينامى بين المؤلفين الأفراد والمشاعل السياسية الكبرى التى شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية - وهى التى نبث فى تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم. وأما أشد ما يهمنى باعتبارى باحثًا فلا يكمن فى الصديق السياسى الكلى بل فى التفاصيل، مثلما نجد أن ما يهمنى فى كتابات كاتب مثل إدوارد لين أو جوستاف فلووير أو إرنست رينان

لا يكمن فيما يراه هو من الصديق المطلق لقولة تفوق الغربيين على الشرقيين، بل فى الشواهد التفصيلية التى يُطَوِّعُهَا ويتلاعب بها بحذق شديد فى المجال الفسيح الذى أتاحه له إيمانه بصديق المقولة المذكورة، ويكفى لتفهم ما أقوله هنا أن نذكر أن كتاب أخلاق المصريين للحدثين وعاداتهم الذى وضعه إدوارد لين أصبح عملاً كلاسيكياً باهراً، بما يسجله من دقة الملاحظات التاريخية والأنثروبولوجية، بسبب أسلوبه، وبسبب تفاصيله الرائعة التى تنم عن ذكاء خارق، لا بسبب ما يتجلى فيه من الإحساس بالتفوق العنصرى.

وهكذا فإن أنواع الأسئلة السياسية التى يطرحها الاستشراق هى: ما أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية والجمالية والعلمية والثقافية التى شاركت فى تشكيل التقاليد الإمبريالية، مثل تقاليد الاستشراق؟ كيف شارك فقه اللغة، ووضع المعاجم، والتاريخ، والبيولوجيا، والنظرية السياسية والاقتصادية، وكتابة الروايات والشعر الغنائى فى خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهى الرؤية التى تعتبر إمبريالية بصفة عامة؟ ما التغيرات والتحويرات والتشذيبات بل والثورات التى حدثت داخل الاستشراق؟ وما معنى الأصالة والاستمرار والنزعة الفردية فى هذا السياق؟ وكيف ينقل الاستشراق نفسه أو يتوالد من حقبة إلى حقبة؟ وفى النهاية، كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهى ظاهرة ثقافية وتاريخية، باعتبارها ضرباً من الجهد البشرى المتعمد - لا من التسلسل المنطقي وغير المشروط للأحداث - وبكل تعقيداتها التاريخية وتفاصيلها وأهميتها دون أن تغفل عيونا، فى الوقت نفسه، عن التحالف القائم بين العمل الثقافى، والاتجاهات السياسية، والدولة، وحفائق السيطرة المحددة؟ وما دامت الدراسة تجرى فى العلوم الإنسانية ونحكما هذه الشواغل، فإن لها أن تنصدى، بروح المسئولية، للسياسة والثقافة معاً. ولكن هذا لا يعنى أن مثل هذه الدراسة تنفع قواعد ملزمة عن العلاقة بين المعرفة والسياسة، ولكن حجتى تقول إن على كل بحث فى العلوم الإنسانية أن يصوغ الطابع الخاص لهذه الرابطة فى غضون السياق المحدد للدراسة، وموضوعها وظروفها التاريخية.

بذلت في كتاب سابق قدراً كبيراً من التفكير وقدراً كبيراً من التحليل للأهمية المنهجية لإيجاد وتحديد الخطوة الأولى للعمل في العلوم الإنسانية، أو نقطة الانطلاق، أو المبدأ الذي يُهتدى به عند الشروع في العمل^(١١) ولقد كان من الدروس الكبرى التي تعلمتها وحاولت تفسيحها للناس أنه لا يوجد ما يسمى بنقطة انطلاق جاهزة أو مناحة للجميع، بل لابد من إعداد البدايات اللازمة لكل مشروع بحيث تتيح التوصل إلى ما يترتب عليها وما يتبعها. ولم أخبرَ راعياً صعوبة هذه المسألة في كل ما مررت به من خبرات (ولا أستطيع أن أحكم حقاً على مدى نجاحي أو فشلي في هذا) مثلما خبرت هذه الصعوبة في دراستي الحالية للاستشراق، إذ إن فكرة البداية، بل والابتداء نفسه يتضمن بالضرورة بذل جهد معين لوضع الحدود، ومعنى هذا اقتطاع جزء من كم هائل من المادة، وفصله عنها، واعتباره يمثل البداية وأنه هو البداية كذلك. ومن أمثال هذا التحديد الافتتاحي عند دارسي النصوص فكرة الإشكالية التي وضعها لويس التوسبر، الفيلسوف الفرنسي، وكان يعنى بها وحدة محددة ومقدرة من أحد النصوص أو من مجموعة من النصوص، وتمثل أحد نواتج التحليل لها^(١٢). لكنه في حالة الاستشراق (بخلاف نصوص ماركس، وهي التي يدرسها التوسبر) لا تقتصر المشكلة على صعوبة العثور على نقطة انطلاق، أو على إشكالية، ولكنها تتضمن أيضاً مشكلة تحديد النصوص والمؤلفين والفترات التي تصلح أكثر من غيرها للدراسة.

وقد بدا لي من الحق أن أحاول سرد تاريخ موسوعي للاستشراق، أولاً لأنه لو كان المبدأ الذي أمتدى به هو "الفكرة الأوروبية عن الشرق" فلن يكون للمادة التي ألتمز بتناولها حدود، تقريباً، وثانياً لأن النموذج السردى نفسه لم يكن مناسباً لاهتماماتي الوصفية والسياسية؛ وثالثاً لأن لدينا بعض الكتب الكافية في هذا الباب، مثل كتاب ريمون شواب بالفرنسية عن النهضة الشرقية وكتاب يوهان فوك بالألمانية عن الدراسات العربية في أوروبا حتى مستهل القرن العشرين وأخيراً كتاب دوروثي ميبليفسكى بالإنجليزية عن

موضوع بلاد العرب في المجلدات في العصور الوسطى^(١٣) وهي جميعاً أعمال موسوعية تتناول جوانب معينة من تاريخ التلاقى بين أوروبا والشرق، وكلها نحدد للنقاد مهمة مختلفة، في السياق السياسي والفكرى العام الذى سبق لى وضع خطوطه العامة.

ومع ذلك فقد ظلت أمامى مشكلة تخفيض حجم المادة المتاحة وبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، والأهم من ذلك وضع الخطوط العريضة لما يشبه الترتيب الفكرى لمجموعة النصوص المختارة لا الالتزام بالسلسلة الزمنى دون خطة فكرية. ومن ثم كانت نقطة البداية عندى تتمثل فى الخبرة البريطانية والفرنسية والأمريكية بالشرق، باعتبارها وحدة متماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التى أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة. وللأسباب التى سوف أناقشها بعد قليل خفضت مجموعة المسائل المذكورة، بعد تخفيضها السابق (وإن كانت لا تزال بالغة الضخامة) وقصرتها على الخبرة الأنجلوفرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام، وهما الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معاً على مدى ما يقرب من ألف عام. وما إن فعلت ذلك حتى وجدت أننى استبعدت، فيما يبدو، جانباً كبيراً من الشرق - الهند واليابان والصين وغيرها من بلدان الشرق الأقصى - لا لأن هذه الأقاليم لم تكن مهمة (فلقد كانت مهمة بكل وضوح) ولكن لأننا نستطيع أن نناقش خبرة أوروبا بالشرق الأدنى، أو بالإسلام، بمعزل عن خبرتها بالشرق الأقصى. ومع ذلك ففى لحظات معينة من التاريخ العام لاهتمام أوروبا بالشرق، تتمرد مناقشة مناطق معينة منه مثل مصر وسوريا وشبه الجزيرة العربية دون دراسة انتشارها أوروبا وارتباطها بالمناطق القصوى أيضاً، وأهمها بلاد فارس والهند، وأشهر الحالات فى هذا الصدد حالة الربط بين مصر والهند بالنسبة لبريطانيا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعلى غرار ذلك فقد شهدنا الدور الفرنسى البارز فى فك رموز زند-أفستا أى الكتاب المقدس للمذهب الزرادشتى باللغة الفارسية القديمة، وسطوح نجم باريس باعتبارها مركزاً للدراسات السنسكريتية، أى اللغة الهندية القديمة، فى

العقد الأول من القرن التاسع عشر، ورأينا أن اهتمام نابليون بوناپرت بالشرق كان مرتبطاً بإدارته للدور البريطاني في الهند، وكلها من أمور الشرق الأقصى التي أثرت تأثيراً مباشراً في اهتمام فرنسا بالشرق الأدنى والإسلام والعرب.

وقد فرضت بريطانيا وفرنسا سيادتهما على منطقة شرق البحر المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً، ولكن مناقشتي لهذه السيادة وهذا الاهتمام قاصرة في أمرين، (أ) فهي لا تنصف المساهمات المهمة في الاستشراق التي قدمتها ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا والبرتغال، (ب) وهي تقصر في تناول الحقيقة التي تقول إن من أهم الدوافع على دراسة الشرق في القرن الثامن عشر ثورة في دراسات الكتاب المقدس، كان من وراءها رواد آثاروا الاهتمام لأسباب متنوعة مثل الأسقف ليوث، ومثل أيجهورن، وهيردر ومايكلس. فلقد كان على المقام الأول أن أحصر تركيزي حصراً صارماً في المادة البريطانية-الفرنسية ومن بعدها المادة الأمريكية، بعد أن بدت لي حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريّتين في تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ أما الموقع الأمريكي في الشرق منذ الحرب العالمية الثانية فقد نشأ - وأعتقد أنه اتسم بارتباك مؤكد - في المناطق التي اكتشفتها الدولتان الأوروبيتان اللتان سبقتا إليهما. أضف إلى هذا أيضاً أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها في اعتقادي تتفوق على العمل الذي أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها، رغم أنه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن أيضاً أنه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى في الدراسات الشرقية قد اتُخذت أول ما اتُخذت إما في بريطانيا أو في فرنسا، ثم زاد عليها وطورها الألمان. لقد كان سلفستردى ساسي، على سبيل المثال، أول مستشرق أوروبي حديث ينتمي لمؤسسة محددة، ولقد بحث الإسلام والأدب العربي وديانة الدروز، وبلاد الفرس في عصر الأسيرة الساسانية، وكان إلى جانب ذلك معلماً لشامبوليون وفرانتس بوب، ومؤسساً لعلم اللغة

المقارن فى الالمانية . ولنا أن نقرر بالاولوية التى يتمتع بها ايضا ولهم جونز وإدوارد ولیم لین وسطوع نجمهما بعد ذلك .

وفى المقام الثانى - وهنا أجد الكثير الذى يعوضنى عن القصور الذى ذكرته فى دراستى للاستشراق - أجريت منذ عهد قريب دراسات مهمة عن دراسات الكتاب المقدس باعتبارها الخلفية التى نشأ فيها ما أسميته بالاستشراق الحديث . وأفضل هذه الدراسات وأوثقها صلة بالموضوع وإيضاحاً له هى الدراسة التى كتبها أ.س. شافر فى كتابه الرائع "قبلاى خان وسقوط أورشليم"^(١١) وهى دراسة لا غنى عنها لمن يريد أن يفهم أصول الرومانسية والنشاط الفكرى الذى يدعم الكثير مما نجهده فى شعر كولريديج وبراوننج وروايات إليوت ويعتبر عمل شافر، إلى حد ما، صورة أنقى تهتدى بالخطوط العريضة التى رسمها ريمون شواب، بإقامة الروابط بين أجزاء المادة ذات الصلة بالموضوع والموجودة فى كتابات علماء الكتاب المقدس الألمان، وباستخدام هذه المادة لتقديم قراءة تتسم بالفتنة والطرافة لأعمال ثلاثة من كبار الكتاب البريطانيين، ومع ذلك فإن هذا الكتاب يستقر إلى درجة من درجات اللون السياسى والأيديولوجى الذى أضفاه الكتاب البريطانيون والفرنسيون، وهم مدار اهتمامى الرئيسى، على المادة الشرقية. أضف إلى ذلك أننى أحاول، خلافاً لشافر، إيضاح التطورات اللاحقة فى الاستشراق الأكاديمى والاستشراق الأدبى، وهى التى ترتبط بصلة ما بين الاستشراق البريطانى والفرنسى من ناحية، وبين نشأة إمبريالية استعمارية التفكير بصورة سافرة من ناحية أخرى. كما إننى أيضاً أرغب فى تبيان الأسلوب الذى عادت به هذه الأمور المبكرة إلى الظهور - وكما هى تقريباً - فى الاستشراق الأمريكى بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن لدراستى جانباً قد يكون خادعاً، إذ إننى لا أشير إلا بإشارات عابرة إلى التطورات الالمانية بعد الفترة الافتتاحية التى سادها ساسى ولا أناقش تلك التطورات مناقشة مستفيضة، وكل عمل يسعى لتقديم شرح للاستشراق الأكاديمى ويكاد يغفل بعض كبار الباحثين مثل شتايتال، ومولر، وبيكر، وجولدنسيهر، وبيروكلمان، ونولدكه - إذا اقتصرنا على حفنة منهم وحسب

- لابد من مواخذته، وأنا أؤاخذ نفسي دون تحفظ، وأعرب عن أسفى بصفة خاصة لأننى لم أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصيت العلمى المدوَّى الذى اكتسبته البحوث الألمانية فى نحو منتصف القرن التاسع عشر، وقد رأت الروائية جورج إليوت فى تجاهل هذا الصيت إدانة لانفلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم، وأرى الآن بعين خيالى الصورة التى رَسَمَتَهَا فى رواية ميللارش للمستتر كازويون، وهى صورة لا تنسى، إذ يقول ابن عمه الصغير ولّ لا ديسلو إن من أسباب عجز كازويون عن الانتهاء من وضع دراسته "مفتاح جميع الاساطير" أنه غير مُكَمُّ بالبحوث الألمانية. فالامر لا يقتصر على أن كازويون قد اختار موضوعاً "دائم التغير مثل الكيمياء، حيث تؤدى المكتشفات الجديدة المتوالية إلى تقديم وجهات نظر جديدة" بل إنه يضطلع بعمل شبيه بإثبات خطأ العلامة باراسيلسوس لانه "ليس مستشرقاً، كما تعلم"^(١٥).

ولم تخطئ إليوت فى إلماحها بأن البحوث الألمانية كانت قد احتلت الصدارة الكاملة فى أوروبا بحلول عام ١٨٣٠ تقريباً، وهو الوقت الذى تدور فيه أحداث روايتها المذكورة. ولكنه كان من المحال، فى أى مرحلة من مراحل البحوث الألمانية فى الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر، قيام مشاركة وثيقة بين المستشرقين وبين الاهتمام القومى المديد والطويل الأجل بالشرق، فلم يكن لألمانيا حضور فى الشرق بمائل الحضور الانجلوفرنسى فى الهند وفى بلاد الشام وشمال إفريقيا. كما إن الشرق كان وجوده فى ألمانيا يكاد يقتصر على البحوث العلمية أو قل إنه كان شرقاً كلاسيكياً، فلقد استوحاه المبدعون فى الشعر الغنائى، والتهويمات الخيالية، بل وفى الروايات، لكنه لم يكن قط شرقاً فعلياً بالصورة التى كانت مصر وسوريا تبدوان عليها لميون شاتوبريان، أو لين، أو لامارتين، أو بيرتون، أو ذرائلى، أو نيرثال. ولنتظر إلى اثنين من أشهر الأعمال الألمانية التى كتبت عن الشرق، الأول كتبه جونه بعنوان ديوان الشرق والغرب، والثانى كتبه فريدريش شليجيل عن لغة الهند وحكمتها، نجد أن الأول كان يقوم على رحلة فى نهر الراين والثانى على ساعات قضاها المؤلف فى مكاتب باريس، ولهذا ما له من دلالة.

وكانت ثمار بحوث الاستشراق الألمانية تتمثل فى إحكام وتطوير تقنيات البحث العلمى وتطبيقها على النصوص والاساطير والافكار واللغات التى جمعها رجال الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، دون مبالغة، من الشرق.

اما الصفة التى يشترك فيها الاستشراق الالمانى مع الاستشراق الانجلو فرنسى، ومن بعده الاستشراق الأمريكى، فهى تتمتع بضرب من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية، بمعنى أنه كان الثقة والمرجع، ولا بد أن تكون هذه السلطة، إلى حد كبير، الموضوع الذى تتناوله أى دراسة للاستشراق، وهى كذلك فى هذه الدراسة. بل إن اسم الاستشراق نفسه يوحى بأسلوب جاد من أساليب الخبرة وقد يكون ثقل الوطأة أيضاً، وعندما استعمل ذلك الاسم فى الإشارة إلى علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (واستعمالى للاسم غريب لأنهم لا يطلقون على أنفسهم لقب المستشرقين) فإننى أريد أن ألفت الانتظار إلى أن خبراء الشرق الأوسط لا يزالون قادرين على الانتفاع بأثار الموقع الفكرى الذى كان الاستشراق يشغله فى القرن التاسع عشر فى أوروبا.

لا تسم السلطة بسمات غامضة أو سمات طبيعية، فهى تتشكل، فيبدأ إشعاعها ونشرها، كما يستخدمها صاحبها لغاية ما، وفى إقناع غيره، كما إنها تتمتع بمكانة خاصة، فهى ترسّ معايير الذوق والقيم، وهى لا تكاد تتميز عن بعض الافكار التى ترفعها إلى منزلة الحقيقة، ولا عن التقاليد والآراء والاحكام التى تُشكّلها وتُبثّها وتُؤلّفها. والاهم من هذا كله أن السلطة تقبل التحليل بل لابد من تحليلها. وجميع الصفات المذكورة للسلطة تنطبق على الاستشراق، ويتمثل بجانب كبير مما أفعله فى هذه الدراسة فى وصف السلطة التاريخية فى الاستشراق، وسلطة الاستشراق الشخصية.

اما وسائل المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا فتنحصر فى اثنتين، يمكن أن نطلق على الاولى تعبير الموقع الاستراتيجى، وأعنى به طريقة وصف موقع المؤلف فى أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التى يكتب عنها، والثانية هى التشكيل الاستراتيجى، وأعنى به طريقة تحليل العلاقة فيما بين

النصوص، والوسيلة التى تمكن بها مجموعة من النصوص، أو أنماط النصوص، بل وأجناس النصوص، من اكتساب الصلابة والكثافة والقوة المرجعية فيما بينها أولاً ثم فى الثقافة بصفة عامة بعد ذلك. وأنا لا أستعمل فكرة الاستراتيجية إلا لتحديد المشكلة التى يواجهها كل كاتب عن الشرق: كيف يحيط بالشرق، وكيف يكون مدخله إليه وكيف يحول دون انهزامه الشخصى أو اندحاره نفسياً أمام سمو الشرق الروحى، ونطاقه الشاسع، وأبعاده الرهيبة. ولا بد لكل من يكتب عن الشرق أن يضع نفسه فى موقع مواجهة مع الشرق، وهذا الموقع حين يترجمه الكاتب فى نصه يتضمن الصور السردى الذى يتخذه، ونمط البناء الذى يبنيه، وأنواع الصور والموضوعات والأفكار الأساسية التى تدور فى ثنايا النص - وتصبح فى مجموعها طرائق متعددة لمخاطبة القارئ، و'احتواء' الشرق، ثم تمثيله فى نهاية الأمر أو التحدث باسمه. ولكن أيًا من هذا لا يحدث فى فراغ، فكل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا على الجميع، حتى على هوميروس) يتخذ لنفسه 'سابقة' شرقية أى معرفة سابقة بالشرق من لون ما، يرجع إليها ويعتمد عليها. أضف إلى ذلك أن كل عمل يتناول الشرق يربط نفسه بالأعمال الأخرى، وبجماهير القراء، وبالمؤسسات، وبالشرق نفسه. وهكذا فإن مجموع العلاقات فيما بين هذه المؤلفات والجماهير وبعض جوانب الشرق المحددة يعتبر تشكيلاً قابلاً للتحويل - مثل التشكيل الذى يضم دراسات فقه اللغة، والمنتخبات من نصوص الآداب الشرقية، وكتب الرحلات، والقصص الخيالية الشرقية - إذ إن وجود هذا التشكيل على مر الزمن، وفى كلام الناس وتفكيرهم، وفى المؤسسات (المدارس والمكتبات ووزارات الخارجية) يهبه القوة والسلطة.

وأرجو أن يكون واضحاً أن اهتمامى بالسلطة لا يستلزم تحليل ما هو خبيءٌ وخفىٌ فى النص الاستشراقى، بل تحليل ما يسمى بسطح النص، أى موقفه خارج ما يتحدث عنه. ولا أعتقد أن تأكيد هذه الفكرة فيه إطناب: فالاستشراق يفترض الموقع الخارجى للمستشرق شاعراً كان أو باحثاً، فهو يجعل الشرق يتكلم، ويصف الشرق، ويشرح أسرار الغامضة للغرب ومن

أجل الغرب. والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله، فالقصد بما يقوله وما يكتبه، لانه قد قيل أو كتب، أن يدل على المستشرق خارج الشرق، باعتباره حقيقة وجودية ومعنوية. وأما الثمرة الرئيسية لهذا الوجود الخارجى فهي تمثيل الشرق، فمنذ عهد بعيد، من أيام مسرحية الفرس التى كتبها الشاعر اليونانى أيسخولوس، قبل الميلاد، والشرق يتحول من شخصية الآخر، الذى يبعد إلى أقصى حد عن الغرب، وكثيراً ما يمثل خطراً يهدده، إلى شخصيات مألوفة نسبياً (ويتخذ فى حالة أيسخولوس صورة النساء الآسيويات النادبات). والحضورية الدرامية للتمثيل التصويرى لمسرحية الفرس تؤدى إلى تعميم حقيقة مهمة وهى أن الجمهور يشاهد تمثيلاً مصطنعاً إلى حد بعيد لشخصيات جعلها رجل غير شرقى ترمز للشرق كله. وهكذا فإن تحليل للنص الاستشراقى يؤكد الأدلة، وهى أبعد ما تكون عن الحفاء، على هذه الصور التمثيلية باعتبارها صوراً تمثيلية لا باعتبارها صوراً "طبيعية" للشرق. ونستطيع الاطلاع على هذه الأدلة، وبنفس القدر من السطوع، فى النصوص التى تزعم تقديم الحقائق وحدها (كتب التاريخ والتحليل اللغوى والدراسات السياسية) مثلما نجد فى النصوص الفنية الصريحة (أى الإبداعية السافرة). وأما ما هو جدير بالنظر فهو الأسلوب والصور البلاغية، ووصف المكان، والوسائل السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية، لاصحة أو صدق التمثيل ومطابقتها للأصل العظيم مهما يكن ذلك الأصل. وأما كون التمثيل خارجياً فيخضع دائماً لصورة من صور البديهة التى تقول إنه لو كان الشرق يستطيع تمثيل نفسه لفعل، لكنه ما دام لا يستطيع ذلك، فليقم هذا التمثيل بالمهمة، من أجل الغرب، وكذلك - ما دنا لا نجد ما هو أفضل - من أجل الشرق المسكين نفسه. وقد كتب كارل ماركس فى كتاب شهر برومير الثامن عشر ولويس بونايرت يقول:

"إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد"

ومن الأسباب الأخرى لإصرارى على تأكيد 'الموقع الخارجى' اعتقادى بضرورة إيضاح أن الذى يجرى تداوله بين الناس فى 'الخطاب' الثقافى وفى

المبادلات داخل ثقافة من الثقافات ليس "الحقيقة" بل صور تمثيلية، وأظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبين من جديد أن اللغة نفسها نظام بالغ التنظيم والتشفير، أو أنها تستخدم وسائل كثيرة للتعبير والإشارة وتبادل الرسائل والمعلومات، والصور التمثيلية وما إلى ذلك. وعلى أية حال، فلا يوجد - في حالة اللغة المكتوبة على الأقل - ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله. ومن ثم فلا نستطيع إرجاع قيمة وفعالية وقوة شيء مكتوب عن الشرق، مهما بدا من صدقه، إلى الشرق، بل ولا يمكن أن يعتمد أي من هذه السمات على تحقق الصدق فيه، بل نرى، على العكس من ذلك، أن تلك الكتابة تعتبر ذات وجود للقارئ بفضل قدرتها على استبعاد وإزاحة الكيان الحقيقي "للشرق" وجعله من التوافل. وهكذا فإن الاستشراق برمته يقع خارج الشرق وبعبداً عنه، وأما قدرة الاستشراق على أن تكون له دلالة على الإطلاق فأمر يعتمد على الغرب أكثر مما يعتمد على الشرق، وهذه الدلالة تدلّ على تدبير مباشر إلى شتى تقنيات التمثيل الغربية، وهي التي تهب الشرق صوراً مرئية واضحة و"بعيدة" أي خارجية، في أي حديث عنه. وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والأعراف وشفرات الفهم المتفق عليها في إحداث تأثيرها، لا على شرق بعيد لا شكل له.

والفارق بين الصور التي كانت تمثل الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، والتي أصبحت تمثله بعد تلك الفترة (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسميته الاستشراق الحديث) هو أن نطاق التمثيل قد اتسع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد وليم جونز وأنكيتل-ديرون وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق معرفة أقرب إلى المعرفة العلمية، وأصبحت أقدر على الحياة فيه بسلطة أعظم ونظام أدق مما كانت تسمح به في يوم من الأيام، لكن الذي كان يهم أوروبا هو توسيع نطاق تقنيات 'تقبل' أو 'استقبال' الشرق وتنقية أدوات البحث فيه. وعندما كشف الشرق بصورة قاطعة عن العمر الطويل للغاته، في أواخر القرن الثامن عشر

ومطلع التاسع عشر، ومن ثم سلب اللغة العبرية مركزها العريق المقدس، كانت مجموعة من الأوروبيين هي التي قامت بهذا الكشف، ونقلت نتائجه إلى الباحثين الآخرين، مع الاحتفاظ بذلك الاكتشاف في العلم الجديد المسمى لغة اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا وَلِدَ عِلْمٌ جديدٌ قوى مَكَّنَ الدارسين من رؤية 'الشرق اللغوى'، ورأوا معه، على نحو ما بيّن فوكوه في كتابه نظام الأشياء، شبكة كاملة من الاهتمامات العلمية ذات الصلة به. وعلى غرار ذلك قام وليم بيكفورد، واللورد بايرون، وجوته، وهوجو بإعادة بناء صورة الشرق في فنونهم ومكثوا القراء من مشاهدة ألوانه وأصواته وشعوبه في صورههم الشعرية ولقاءعات نظمهم وخيوط أفكارهم. ونستطيع أن نقول إن الشرق "الحقيقى" كان، على أقصى تقدير، يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما، لكن هذه الرؤية نادرًا ما كانت تسترشد بذلك الشرق "الحقيقى".

كان الاستشراق يمثل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من استجابته لموضوعه المفترض، وهو الذى أنتجه الغرب أيضًا. وهكذا فإن تاريخ الاستشراق ينسم باتساق داخلى وبمجموعة بالغة الرضوح والتفصيل من العلاقات مع الثقافة السائدة المحيطة به. ومن ثم، فإن تحليلاتى تحاول رسم صورة هذا المجال وتبين تنظيمه الداخلى، ورواده، و'الثقات' الذين يعتبرون السلطة الأبوية فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والأفكار التى تلهج بحمده، وشخصياته المثالية، وأنباهه، والذين طوروه، والثقات الجدد فيه. كما إننى أحاول أن أشرح كيف استعمار الاستشراق بعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات "المتطرفة" التى تسود الثقافة من وقت لآخر وكانت هذه تغلوه فى أحيان كثيرة، وهكذا رأينا (وما زلنا نرى) صورة لغوية للشرق، وصورة فرويدية، وصورة شبنجلرية، وصورة داروينية، وصورة عنصرية، وهلم جرا، ومع ذلك فلم يحدث قط أن وُجِدَ شرق نقى غير مشروط، وعلى غرار ذلك لم توجد قط صورة غير مادية للاستشراق، ناهيك بما هو أكثر براءة مثل "فكرة" الشرق. وأنا أختلف اختلافًا مؤكدًا فى هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المترتبة عليها عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. فلقد تمكن

‘الخطاب’ الاستشراقى من قول ما يقوله، وتأكيد ما يؤكد، وتحديد الصور الفعلية التى اتخذها، وقبل هذا وذاك تحقيق فعاليتها المادية بطرائق يكاد يتجاهلها تماماً أى تاريخ للأفكار يتسم بإحكامه ودقته. ولو سلينا الاستشراق هذه ‘التأكيدات’ والفعالية المادية فسوف يصبح الاستشراق فكرة أخرى وحسب، لكنه كان ولا يزال أكثر من ذلك بكثير. ومن ثم فإننى أهتمز إلا أقصر فى دراستى على بحوث العلماء، بل أن ألتصص أيضاً أعمالاً أدبية، وكتابات سياسية، ونصوصاً صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية ولغوية. وهكذا فإن منظورى الهجين يمكن أن يوصف، بتعير آخر، بأنه تاريخى و”أنثروپولوجى” بصورة عامة، ما دمت أعتقد أن جميع النصوص نصوص دينية وتتأثر بالظروف المحيطة بها، وإن اختلفت أشكال ذلك من نوع نصى^١ إلى نوع آخر، ومن فترة تاريخية إلى سواها.

ومع ذلك فإننى أختلف مع ميشيل فوكو، وأنا أدين لعمله بدين كبير، فى أننى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن كل مؤلف فرد يكسب عمله طابعه الذى يحدد طابع النص ولولا ذلك لاصبحت لدينا مجموعة ‘جماعية’ مجهولة المؤلف من النصوص التى تمثل الاستشراق، أو غيره من ‘التشكيلات’ الحافلة بالاستطرادات. وترجع الوحدة التى تتميز بها مجموعة النصوص الكثيرة التى أقوم بتحليلها، من زاوية معينة، إلى أنها كثيراً ما تشير إلى بعضها البعض، فما الاستشراق، فى نهاية الأمر، إلا نظام للاستشهاد بالكتابات والمؤلفين. وكتاب إدوارد ولیم لين “أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم” قراء واستشهد به كتأب شتى مثل نيرفال وفلوبير وريتشارد بيرتون، فلقد كان لين حجة فى بابه ولا مناص من أن يرجع إليه كل من يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، لا من يكتب عن مصر فحسب أو يفكر فيها، فكان نيرفال يستعير فقرات كاملة وحرفية من المصريين المحدثين حتى يستعين بحجة لين فى وصف مشاهد القرى فى سوريا لا فى مصر. وقد نشأت حجة لين والفرص المتاحة للاستشهاد به، ببطنة وغميز أو دون غمیز، لأن الاستشراق قد هيا للنص الذى كتبه ما اكتسبه من شيوع وتداول. لكنه من الحال نفهم شيوع وذيق صيت لين دون تفهم السمات الخاصة التى يتسم بها نص هذا الرجل، ويصدق هذا

أيضاً على ريتان، وساسي، ولامارتين، وشليجيل، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوى النفوذ. ويعتقد فوكوه أنه ليست هناك قيمة تذكر، بصفة عامة، للنص المفرد أو المؤلف المفرد، لكنني وجدت أن الواقع العملي، في حالة الاستشراق (وربما ليس في حالات أخرى) يقول بغير ذلك، ومن ثم فإن تحليلاتي قراءات نصية دقيقة ترمى إلى إمالة اللثام عن الجسدية الدائرة بين النص أو المؤلف المفرد من ناحية وبين التشكيل الجماعي المركب الذي يشارك فيه عمل المؤلف.

ولكن هذا الكتاب، على الرغم مما يتضمنه من المختارات الكثيرة من كتابات الكتاب، أبعد ما يكون عن تقديم تاريخ كامل أو سرد عام للاستشراق، وأنا شديد الوعي بهذا القصور. فالواقع أن نسيج خطاب الاستشراق نسيج سميك كثيف الخيوط، وهذا الثراء هو الذي مكّنه من البقاء وأداء وظيفته في المجتمع الغربي: وقد اقتصرنا في عملي على وصف بعض أجزاء ذلك النسيج في لحظات معينة، وعلى مجرد الإشارة إلى وجود كيانات كبرى وأكبر تفاصيلاً وطرافة، ويتشر في جنباته ما يبهز العين من صور الأشخاص، ومن النصوص والأحداث. وكان عزائي لنفسى أن قلت إن هذا الكتاب حلقة من حلقات، وآمل أن يندى غيرى من الباحثين والنقاد الرغبة في كتابة حلقات أخرى. فلا يزال موضوع الثقافة والإمبريالية ينتظر دراسة عامة، وقد تتعمق دراسات أخرى أكثر مما تمتعت في رصد العلاقة ما بين الاستشراق والتعليم، أو في دراسة الاستشراق الإيطالي والهولندي والألماني والبرسري، أو القوى المحركة في العلاقة ما بين البحث العلمي والكتابة الإبداعية، أو في العلاقة ما بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكرية. وقد يكون أهم عمل على الإطلاق هو القيام بدراسات في البدائل المعاصرة للاستشراق، أو التساؤل عن كيفية دراسة الثقافات والشعوب الأخرى من منظور تحرري أو برئ من القمع والتلاعب. ولكن على المرء عندها أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والسلطة برمتها، وهي مشكلة مركبة. وهذه جميعاً من المهام التي لا تزال ناقصة في هذه الدراسة، وبصورة تدعو إلى الحرج.

وآخر ملاحظة أبدتها على المنهج، وقد يكون فيها اغتباط بالنفس، هي أنني حين كتبت هذه الدراسة كنت أتوجه بها إلى عدة فئات من القراء: فالاستشراق يقدم لدارسى الأدب والتعد نموذجاً رائقاً للعلاقات المتداخلة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوص، كما إن الدور الثقافى الذى قام به الشرق فى بلدان الغرب يربط الاستشراق بالايديولوجيا، والسياسة، ومنطق السلطة، وهى فى اعتقادى أمور تهتم للمجتمع الأديبى. وقد توجهت إلى دارسى الشرق المعاصرين، من الباحثين الجامعيين إلى راسمى السياسات، بهذه الدراسة لتحقيق غايتين: الأولى هى تقديم صورة أنسابهم الفكرية بطريقة غير مسبقة، والثانية هى نقد الافتراضات التى يعتمد عليها معظم عملهم، وهى التى كثيراً ما لا يتعامل عن صحتها أحد، على أمل أن يؤدى هذا النقد إلى إثارة المناقشة حولها. وأما بالنسبة للقارئ العام فإن هذه الدراسة تتناول أموراً دائماً ما تفرض الانتباه لها، وهى تتصل جميعاً لا بتصورات الغرب عن الآخر ومعاملاته معه فقط بل أيضاً بالدور ذى الأهمية الفريدة الذى تقوم به الثقافة الغربية فيما أسماه فيكو 'عالم الأمم'. وأخيراً فإن هذه الدراسة تقدم نفسها إلى القراء فيما يسمى العالم الثالث لا باعتبارها خطوة فى سبيل تفهم السياسة الغربية والموقع الذى يشغله العالم غير الغربى فى هذه السياسة، بقدر ما هى خطوة فى سبيل تفهم قوة 'الخطاب' الثقافى الغربى، وهى القوة التى كثيراً ما يتصور البعض خطأ أنها للزخرفة فحسب أو أنها تنتمى لما يسمى "البنية الفوقية". وأرجو أن أضرب الأمثلة التى تبين حضيقة الهيكل الهائل للسيطرة الثقافية، وضروب الخطر والإغراء، التى تواجهها الشعوب التى تخلصت من ربة الاستعمار بصفة خاصة، والتى قد تحمل أبناءها يستخدمون هذا الهيكل للسيطرة على أنفسهم أو على غيرهم.

وتقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول طويلة واثنى عشرة وحدة قصيرة يهدف إلى تسهيل العرض إلى أقصى حد ممكن. فالفصل الأول "نطاق الاستشراق" يرسم دائرة كبيرة حول جميع أبعاد الموضوع، من حيث الزمن التاريخى والتجبرات التاريخية، ومن حيث المحاور الفلسفية والسياسية.

والفصل الثانى "أبنية الاستشراق وإعادة بنائها" يحاول متابعة تطور الاستشراق الحديث عن طريق الوصف الذى يتبع التسلسل الزمنى بصفة عامة، وكذلك بوصف عدد من الوسائل التى يشترك فى استعمالها كبار الشعراء والفنّانين والباحثين. والفصل الثالث "الاستشراق اليوم" يبدأ حيث انتهى سابقه، فى نحو عام ١٨٧٠. وكانت هذه فترة التوسع الاستعماري الكبير فى الشرق، وهى التى بلغت ذروتها فى الحرب العالمية الثانية. والقسم الأخير من الفصل الثالث يحدد ملامح التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية إلى الهيمنة الأمريكية، وفيه أحاول أخيراً رسم صورة الواقع الفكرى والاجتماعى الحالى للاستشراق فى الولايات المتحدة.

3- البعد الشخصى:

يقول جرامشى فى مذكرات السجن "إن نقطة الانطلاق عند الشروع فى نقد تفصيلى تمثل فى الوعى بالذات وفى 'معرفة النفس' بصفاتها نتيجة لعملية تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهى 'العملية' التى أودعت فى النفس آثاراً لا يحصى عددها دون أن نصحبها قائمة جرد لها". والترجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تتوقف، دون إيضاح، عند هذا الحد من تعليق جرامشى، أما النص الإيطالى الاصلى الذى كتبه جرامشى فينتهى بالعبارة التالية "وإذن فلا مناص فى البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة"^(١٦).

ومعظم رصيدي الشخصى الذى أستثمره فى هذه الدراسة مستمد من وعيى بأننى "شرقى" باعتبار أننى نشأت طفلاً فى مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمى، فى هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفى الولايات المتحدة، فقد كان كله غربياً، ومع ذلك فإن ذلك الوعى المبكر العميق ظل قائماً. ولقد كانت دراستى للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التى خلفتها فى نفسى، باعتبارى ذاتاً شرقية، تلك الثقافة التى كانت سيطرتها عاملاً قوياً فى حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذى دفعنى إلى أن أجعل الشرق الإسلامى محور الاهتمام. أما إذا كان الذى أنجزته هو قائمة

الجرد التي أوصى بها جرامشى فأمر لا أستطيع الحكم بصوابه أو خطئه، على الرغم مما أحسنه من أهمية الوعي بمحاولة إعداد تلك القائمة. ولقد حاولت في جميع مراحل عملي الحفاظ على الوعي النقدي، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني التي أسعدني الحظ فاكسبتها في تعليمي، لكنني لم أفقد في هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعي بالواقع الثقافي وهو أنني "شرقي" أي بانغماسي الشخصي في القضية ما دام 'نكوي' شرقياً.

وأما الظروف التاريخية التي مكنتني من إجراء هذه الدراسة فهي معقدة إلى حد ما، وكل ما أستطيعه هنا هو أن أضع رسماً تخطيطياً لها. فلقد شهد من أقام في الغرب منذ الخمسينيات، خصوصاً في الولايات المتحدة، حقبة الاضطراب البالغ في العلاقات بين الشرق والغرب، ومن المحال أن يغفل أحد عن إدراك أن "الشرق" كان دائماً ما يمثل الخطر والتهديد للغرب خلال تلك الفترة، حتى ولو كان الشرق يعني الشرق التقليدي وروسيا في الوقت نفسه. ونشأت وترعرعت في الجامعات برامج ومعاهد 'لدراسة المناطق' على نحو أصبحت فيه الدراسة الأكاديمية للشرق فرعاً من فروع السياسات القومية. و'الشئون العامة' في الولايات المتحدة تتضمن اهتماماً مفيداً، بالشرق، بسبب أهميته الاستراتيجية والاقتصادية وكذلك بسبب غرابته التقليدية. فإذا كان العالم قد أصبح في متناول أيدي المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الإلكتروني، فلقد اقترب الشرق منه كذلك، وربما تكون صورته الأسطورية قد تضاءلت بالقياس إلى كونه مكاناً تتقاطع فيه المصالح الغربية، والمصالح الأمريكية بوجه خاص.

ومن السمات التي أصبح العالم الإلكتروني ينسجم بها في فترة ما بعد الحداثة، تدهيم القوالب النمطية التي يُنظرُ إلى الشرق من خلالها. ويعمل التلفزيون، مثلما تعمل الأفلام وجميع موارد أجهزة الإعلام على تشكيل المعلومات فركاً حتى تلائم القوالب التي تتخذ أشكالاً موحدة يوماً بعد يوم. وفيما يتعلق بالشرق، أدى استخدام الأشكال الموحدة والقوالب النمطية

الثقافية إلى تدعيم سيادة النظرة إلى "الشرق الغامض" باعتباره شيطانياً، وهى التى كانت قائمة فى القرن التاسع عشر، سواء كان ذلك فى البحوث الأكاديمية أو الأعمال الإبداعية. ولا يصدق هذا على شىء مثلاً يصدق على أساليب تفهم للشرق الأدنى. وأما ثلاث عوامل جعلت من تفهم العرب والإسلام، حتى فى أبسط الصور الممكنة، مسألة مشبعة بالدلالات السياسية العالية النبوة. أما العامل الأول فهو تاريخ التعصب الشائع فى الغرب ضد العرب والإسلام، وهو الذى يتجلى مباشرة فى تاريخ الاستشراق، والعامل الثانى هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذلك الصراع فى اليهود الأمريكيين وفى الثقافة المتحررة وفى السكان بصفة عامة، والعامل الثالث هو الانعدام شبه التام لآى موقف ثقافى يتيح للفرد التعاطف مع العرب أو الإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية. ولا أظننى، أيضاً، بحاجة إلى القول بأنه لما كان الشرق الأوسط قد أصبح مرتبطاً بسياسات الدول العظمى، واقتصاديات البترول، والتقسيم أو التمييز الساذج بين إسرائيل الديموقراطية والمحبة للحرية وبين العرب الأشرار، ذوى الأنظمة الشمولية، والإرهابيين، فقد تضاعفت إلى حد يدعو إلى الاكتئاب فرص وضوح الموضوع فى عيون الذين يتحدثون عن الشرق الأدنى.

وقد كانت خبراتى الخاصة بهذه الأمور من الدوافع التى دفعتنى إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطينيين العربى فى الغرب، خصوصاً فى أمريكا، مشبعة للمزعم، إذ يشيع هنا اتفاق فى رأى، ويكاد يكون إجماعاً، على أنه غير موجود سياسياً، فإذا سمح البعض له بالوجود اعتبروه إما مصدر إزعاج أو شخصاً شرقياً وحسب، فشبكة العنصرية والقوالب النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيدىولوجيا السالبة للإنسانية الإنسان، وهى الشبكة التى تحيط بالعربى أو بالمسلم، شبكة بالغة القوة، وهذه هى الشبكة التى يشعر الآن كل فلسطينى أنها أصبحت مصيره الذى يمثل له عقاباً فريداً. وما يزيد الأمر سوءاً له أن يلاحظ عدم إقدام أى شخص له اهتمامات أكاديمية بالشرق الأدنى - أى عدم إقدام أى مستشرق قط - فى الولايات المتحدة على

التعاطف الكامل والصادق، ثقافياً وسياسياً، مع العرب، ولا شك أن بعض حالات التعاطف قد وُجِدَتْ على مستوى من المستويات، لكن أيّاً منها لم يتخذ في يوم من الأيام الصورة "المقبولة" التي اتخذها التعاطف الأمريكي 'الليبرالي' مع الصهيونية، وكثيراً ما رأينا من يرمى حالات التعاطف مع العرب بمخالب جوهرية إما بأن يربط بينها وبين المصالح السياسية والاقتصادية الذميمة (في حالة خبراء الشؤون العربية في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو يربط بينها وبين الدين.

وهكذا فإن الرابطة ما بين المعرفة والسلطة، وهي التي أوجدت صورة "الشرقي" وطُمست، من زاوية ما، وجوده باعتباره إنساناً، ليست مسألة أكاديمية محضة في نظري ومع ذلك فهي مسألة فكرية ذات أهمية واضحة إلى حد بعيد. ولقد تمكنت من استخدام مشاغلي الإنسانية والسياسية في تحليل ووصف موضوع دنيوى إلى حد كبير، وهو نشأة ونظور وتدعيم الاستشراق. وما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكنى كنت دوماً أرى الأمر على خلاف ذلك، وأؤكد أن دراستي للاستشراق قد أقتنعتني (وأرجو أن تُقنع زملائي المشتغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تفهم ودراسة المجتمع وتفهم ودراسة الثقافة الأدبية. أضف إلى ذلك أننى، ومن واقع منطقي يكاد يكون محتوماً، وجدتنى أكتب تاريخ المشاركة السرية الغربية في العداء الغربى للسامية. فالواقع أن العداء للسامية يشبه الاستشراق أو قل إن الاستشراق هو الفرع الإسلامى للعداء للسامية، على نحو ما تُظهر مناقشتي له، وهما يشابهان تشابهاً وثيقاً إلى حد بعيد ويمثلان معاً حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما فى هذه الحقيقة من مفارقة إدراكاً كاملاً إلا الفلسطينى العربى. لكننى أود أيضاً أن أكون قد أضفت تفهماً أفضل للأسلوب الذى عملت وتعمل به السيطرة الثقافية. فإذا أدى هذا العمل إلى لون آخر من التعامل مع الشرق، بل قل لو أنه محاً تماماً تقسيم العالم إلى "شرق" و"غرب"، فسوف نكون قد تقدمنا قليلاً على طريق ما أسماه راييموند ويليامز "محاولة نسيان" . . . "طرائق التسلط الراسخة" (١٧).

الفصل

الأول

1

نطاق

الاستشراق

”... العنصرية الفللفة الطموح للأوروبيين...”

التي لا تنبر حتى تشمل ما في طوقها من أدوات جديدة...”

جان-بابتيت-جوزيف فورييه، من التصدير التاريخي (١٨٠٩) لكتاب وصف مصر.

”لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد“

كارل ماركس

شهر برومير الثامن عشر

للويس بونابرت

”الشرق حياة عملية“

بنجامين ديزرائيلي

من رواية تانكريد

أولاً

معرفة الشرقى

فى ١٣ يونيو ١٩١٠ حَذَّرَ آرثر جيمز بَلْفُورَ مجلس العموم البريطانى من "المشكلات التى علينا أن نواجهها فى مصر" ، فقال إنها مشكلات "ننتهى إلى فئة تختلف اختلافاً تاماً" عن المشكلات "التي تقع فى جزيرة وايت الانجليزية أو 'الرايدنج' الغربى من مقاطعة يوركشير فى شمال إنجلترا" . كان يتكلم بسلطة عضو البرلمان الذى تمتع بالعضوية زمناً طويلاً ، وسلطة السكرتير الشخصى السابق للورد سولزبرى ، والأمين الاول السابق لشئون أيرلندا ، وزير شئون اسكتلندا السابق ، ورئيس الوزراء السابق ، والمخضرم الذى شهد العديد من الازمات والمنجزات والتغيرات فى الخارج . وكان بلفور أثناء اشتغاله بشئون الامبراطورية قد عمل فى خدمة مَلِكَةٍ أُعلن فى عام ١٨٧٦ أنها امبراطورة الهند ، كما قُدِّرَ له أن يشغل مناصبَ ممتازة ذات نفوذ خاص لمتابعة حروب أفغانستان وقبائل الزولو فى جنوب إفريقيا والاحتلال البريطانى

لمصر في عام ١٨٨٢، ومقتل الجنرال غوردون في السودان، وحادثة فاشودة، ومعركة أم درمان، وحرب البوير في جنوب إفريقيا والحرب بين روسيا واليابان. كان يتمتع بمركز اجتماعي مرموق وباتساع نطاق معارفه وذكاؤه اللامع، إذ كان يستطيع الكتابة في موضوعات شتى من فلسفة برجسون إلى موسيقى هاندل، إلى مذهب المؤلّهة، إلى رياضة الجولف، وكان قد تلقى تعليمه في مدرسة إيتون الراقية الخاصة، ثم كلية ترينيتي بجامعة كيمبريدج، وقد أدى ذلك كله، بالإضافة إلى حذقه الظاهر لشئون الامبراطورية، إلى أن اكتسب حديثه في مجلس العموم في يونيو ١٩١٠ سلطة كبيرة. ولكن خطاب بلفور كانت له جواوب أخرى، على الأقل فيما يتعلق باضطرابه إلى التبرة التعليمية والأخلاقية العالية في ذلك الخطاب، إذ كان بعض أعضاء البرلمان يطعنون في ضرورة وجود "انجلترا في مصر"، وكان 'وجود انجلترا في مصر' هو موضوع الكتاب الحماسي الذي كتبه ألفريد ملنر عام ١٨٩٢ وإن كان يقول فيه إن الاحتلال الذي كان مفيداً يوماً ما قد أصبح مصدراً للمتاعب بعد ارتفاع مد الوطنيه المصريه ولم يعد من السهل الدفاع

عن استمرار الوجود البريطانى فى مصر. وهكذا هبَّ بلفور لإحاطة المجلس علماً بالموضوع وشرحه للأعضاء.

بدأ بلفور بأن ذكر المجلس بالسؤال الذى وجهه إليه ج. م. روبرتسون، عضو البرلمان عن دائرة ناينسايد، فطرح السؤال من جديد وهو "بأى حق تتخذون مظاهر الاستعلاء والتفوق إزاء الشعوب التى اخترتم أن تُسموها شرقية؟" كان اختيار لفظة "شرقية" اختياراً لا مناص منه، فلقد استخدمها الشاعر نشور، فى القرن الرابع عشر، ومعه ماندفيل، كاتب كتب الرحلات، ومن بعدهما الشعراء شيكبير ودرايدن وبوب وبايرون. وكانت اللفظة تعنى أسيا أو الشرق، جغرافياً وأخلاقياً وثقافياً. وكان المرء يستطيع أن يتكلم فى أوروبا عن الشخصية الشرقية، أو الجو الشرقى، أو الحكاية الشرقية، أو الاستبداد الشرقى، أو عن أسلوب الإنتاج الشرقى، فيفهمه السامع. وكان ماركس قد استخدم الكلمة، وها هو بلفور يستخدمها، وكان اختياره مفهوماً ولا يستلزم أى تعليق على الإطلاق:

أنا لا أتخذ موقف التفوق. ولكننى أسأل روبرتسون أو أى شخص آخر... لديه معرفة بالتاريخ مهما تكن سطحية، إن كان قادراً على المواجهة المباشرة للحقائق التى لابد للسياسى من التعامل معها حين يوضع فى موقع السيادة إزاء أجناس عظيمة مثل سكان مصر وبلدان الشرق. إننا نعرف حضارة مصر نجراً بما نعرف حضارة أى بلد آخر، ونعرف تاريخها الصحيح، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل. إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذى نتمى إليه، فهو يضيع فى فترة ما قبل التاريخ فى الوقت الذى كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب. انظروا إلى جميع البلدان الشرقية. لا تتحدثوا عن تفوق أو عن دونية.

إن ملاحظاته تدور حول محورين كبيرين - هنا وفيما يتلو هذا الكلام - وهما المعرفة والسلطة، وهما محورا الفيلسوف فرانسيس بيكون. وهكذا

ف عندما يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، ترتبط السيادة في تفكيره بمعرفتنا "نحن" لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة تعنى لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها - وتعنى أيضاً، بطبيعة الحال قدرتنا على ذلك. والمعرفة تعنى الارتفاع على اللحظة الحاضرة، وتجاوز الذات إلى الأجنبى والبعيد. وموضوع هذه المعرفة، أى الشرق، مُعَرَّضٌ للفحص الدقيق لضعف فى طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر "حقيقة" ثابتة، وحتى لو تطور وتغير أو حول نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات فى أحيان كثيرة، فلا بد أن يظل على ثباته الجوهرى بلى والوجودى. وامتلاك مثل هذه المعرفة يمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه، أو فرض السلطة عليه. والسلطة هنا تعنى لنا "نحن" أن ننكر استقلال هذا "الشيء" - وهو البلد الشرقى هنا - ما دمنا نعرفه وما دام يوجد، بمعنى من المعانى، كما نعرفه، أى إن المعرفة البريطانية بمصر هى مصر بالنسبة لبلفور، وتبعات هذه المعرفة تجعل أى مسألة سواها، مثل مسألة التفوق والدونية، تبدو نافهة. ولا يتكر بلفور إطلاقاً تفوق بريطانيا على مصر بل هو يعتبرها مسألة مُسَلِّماً بها فى سياق وصفه للأثار المترتبة على المعرفة:

انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها فى التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتى... وهى القدرة الجديرة بالتقدير فى ذاتها... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقين يرمته فيما يسمى بصفة عامة الشرق، ولن تجدوا أثراً تبنى عن الحكم الذاتى إطلاقاً. إذ مرت كل قرونهم العظمى - ولقد كانت بالغة العظمة - فى ظل الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق. كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى - ولقد كانت حقاً عظمى - فى ظل ذلك اللون من الحكومة. لقد تلا الفاتحون بعضهم البعض وجاءت سيطرة فى إثر سيطرة، لكنك لن تجد فى شتى دورات الأقدار والحظوظ مطلقاً أمة من تلك الأمم تنشئ من تلقاء ذاتها ما نسميه نحن، من وجهة نظر غربية، الحكومة الذاتية. هذه

هي الحقيقة. ليست المسألة إذن مسألة تفوق أو دونية. وأن تصور أن الحكيم الشرقي الصادق سوف يقول إن الحكومة العاملة التي اضطلمنا بها في مصر وغيرها من البلدان لا تمثل عملاً جديراً بالفيلسوف - وإنها العمل الحقير أو العمل الأدنى، اللازم لمواصلة الجهد الضروري.

ولما كانت هذه الحقائق حقائق، يجد بلفور أن عليه أن ينتقل إلى القسم التالي من حجته قائلاً:

هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الأمم العظيمة والتي اعترف بعظمتها؟ اعتقد أنها تعود بالخير عليها، وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت في ظلها بحكومات أفضل كثيراً مما شهدت على امتداد تاريخ العالم كله، وهي ليست مفيدة لها وحدها، لكنها ولا شك مفيدة للغرب المتحضر برمته... لسنا في مصر من أجل المصريين فقط، وإن كنا هناك من أجلهم، فنحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها.

ولا يقدم بلفور أى أدلة على أن المصريين و"الاجناس التي نتعامل معها" تُقدَّر أو حتى تفهم الخير الذي يعود عليها من الاحتلال الاستعماري، لكنه لا يخطر على بال بلفور أن يطلب من المصري أن يتحدث بنفسه، ربما لأن المصري الذي سيتكلم سوف يكون، على الأرجح، "ذلك المشاغب الذي يثير الصعوبات" لا المواطن الصالح الذي يتجاهل "صعوبات" السيطرة الأجنبية. وهكذا وبعد أن حسم بلفور المشكلات الأخلاقية، يبدأ أخيراً في التصدي للمشكلات العملية، قائلاً: "إذا كانت مهمتنا أن نحكم، سواء لقينا الامتثال أو الجحود، وسواء تذكر الناس حقاً وصدقاً ما فقدوه فاستراحوا منه بفضلنا أو نسوا ذلك أو يلفور لا يشير ضمناً إلى فقدان استقلال مصر في إطار ما فقدته الناس، أو تأجيل الاستقلال إلى أجل غير مسمى وسواء أدركوا بوضوح أو لم يدركوا جميع الفوائد التي عادت عليهم بفضلنا؛ أقول إذا كان ذلك واجبنا فكيف ينبغي أدائه؟" إن إنجلترا تُصدّر "أفضل ما لدينا إلى تلك

البلدان“ . وها هم المليونون الذين يتكرون ذواتهم ويقومون بعملهم ”وسط عشرات الآلاف ممن يعتقدون ديناً آخر ويتسمون إلى جنس آخر ولهم نظام مختلف وظروف حياة مختلفة“ . وأما ما يُمكنُهم من أداء مهمة الحكم فهو إحساسهم بأنهم يتمتعون بتأييد الحكومة في وطنهم، وأنها تُظَاهر ما يفعلون، لكنه

ما إن يخامر السكان من أبناء البلد ذلك الإحساس الغريزي بأن الذين عليهم أن يتعاملوا معهم لا يتمتعون بمساندة قوة البلد الذي أرسلهم إلى هناك وسلطته وتعاطفه ودعمه الكامل والسخي، حتى يتعذر على أولئك السكان اتباع النظام الذي يعتبر حقا أساس حضارتهم، مثلما تتعذر على موظفينا ممارسة أى سلطة أو قوة، وهي الأساس الحق لكل ما يفعلونه لمصلحة الذين أرسلوا للإقامة بينهم.

والمنطق الذى يستخدمه بلفور هنا منطق طريف، على الأقل لكونه متسقاً مع المقدمات التى يبنى عليها خطابه كله . فهو يقول إن إنجلترا تعرف مصر، ومصر هى ما تعرفه إنجلترا، وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هى البلد الذى احتلته إنجلترا وتحكمه الآن؛ ومن ثم فإن الاحتلال الأجنبي يصبح ”الأساس الحق“ للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تحتاج بل تُصر على طلب الاحتلال البريطانى. لكنه إذا تعرضت الصلة الحميمة الخاصة القائمة بين الحاكم والمحكوم لتكثير صفوها بسبب شكوك البرلمان فى إنجلترا، فإن ”سلطة من يعتبرون ... الجنس المسيطر - واعتقد أنهم يجب أن يظلوا الجنس المسيطر - سوف تقوض“ . ولا تقتصر النتائج على اهتزاز الهيئة الإنجليزية، ”بل سوف يصبح من المحال على حفنة من المسؤولين البريطانيين - مهما تكن مواهبهم الشخصية وشمالهم وعبقريتهم - أن يضطلعوا بالمهمة العظمى فى مصر، وهى المهمة التى كلفناهم بها وفرضها عليهم العالم المتحضر“ (١).

والإداء البلاغى فى خطاب بلفور له دلالة خاصة لأن بلفور يلعب ويمثل أدوار شخصيات متنوعة، أولها، بطبيعة الحال، شخصية "الإنجليزى" ، وهو يستخدم فى الإشارة إليها ضمير التكلم الجمع "نحن" ، ويجعله يحمل الثقل الكامل لمكانة الرجل القوى المرموق الذى يشعر بأنه يمثل خير ما يزين تاريخ امته. وبلفور يستطيع أيضاً أن يتحدث باسم العالم المتحضر، وباسم الغرب، وباسم الفيلق المحدود نسبياً من المسئولين الاستعماريين فى مصر. وإذا لم يكن يتكلم مباشرة باسم الشرقيين، فذلك لأنهم، على أية حال، يتكلمون لغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف مشاعرهم لأنه يعرف تاريخهم، واعتمادهم على رجال من أمثاله، وتوقعاتهم. ومع ذلك فهو يتكلم قطعاً باسمهم بمعنى أن أى شيء يقولونه لو أنهم سئلوا وتمكنوا من الإجابة، سوف يؤكد ما كان واضحاً من قبل، ومن ثم فلن تكون لقولهم فائدة تذكر: ألا وهو أنهم يتسمون إلى جنس محكوم، ويسودهم جنس يعرفهم ويعرف مصلحتهم خيراً منهم. أما اللحظات المجيدة فى تاريخهم فتتمى إلى الماضى، ويرجع نفعهم فى العالم الحديث إلى أن الامبراطوريات القوية الحديثة قد أخرجتهم، فى الواقع، من بؤس الانحطاط وأعادت تأهيلهم فجعلتهم سكاناً مؤهلين فى مستعمرة متجة.

ومصر مثال ينطبق عليه ما أقول انطباقاً رائعاً، كما كان بلفور يعنى تماماً مدى ما يتمتع به من حق فى أن يتكلم عن مصر الحديثة، بصفته عضواً فى برلمان بلده، باسم إنجلترا، وباسم الغرب، وباسم الحضارة الغربية. فلم تكن مصر مجرد مستعمرة أخرى، بل كانت نموذجاً يبرر الإمبريالية الغربية، إذ إنها كانت، حتى قامت إنجلترا بضمها إليها، لا تكاد تزيد عن نموذج التخلف الشرقى الذى يرد ذكره فى الدراسات الأكاديمية، وقد كُتب لها أن تصبح نموذجاً لانتصار المعرفة والسلطة الإنجليزية. وفى الفترة من ١٨٨٢، وهو العام الذى احتلت فيه إنجلترا مصر وقمعت الثورة الوطنية التى قادها الزعيم أحمد عرابى، إلى عام ١٩٠٧، كان يمثل إنجلترا فى مصر، أو سيد مصر، هو إيفلنج بيرنج (الذى اشتهر باسم "أوفر بيرنج" أى المتغطرس) أو اللورد

كرومر. وفي يوم ٣٠ يوليو ١٩٠٧ كان بلفور هو الذى أعرب فى مجلس العموم البريطانى عن تأييده لمشروع منح كرومر جائزة تقاعد تبلغ خمسين ألف جنيه، مكافأة له على ما فعله فى مصر. وقال بلفور إن كرومر صنع مصر:

كل شيء لمسه حالقه النجاح فيه... ولقد أدت خدمات اللورد كرومر على مدار ربع قرن مضى إلى رفع مصر من أدنى مهاوى الانحطاط الاجتماعى والاقتصادى حتى أصبحت تنفرد اليوم بين الأمم الشرقية انفراداً مطلقاً، فيما اعتقد، بازدهارها المالى والأخلاقى^(٢).

أما أسلوب قياس ازدهار مصر الأخلاقى فلم يحاول بلفور تبيينه، إذ كانت الصادرات البريطانية إلى مصر تعادل الصادرات البريطانية إلى قارة إفريقيا بأسرها؛ ولا شك أن ذلك يُستدل منه على لون من الازدهار المالى لمصر وانجلترا معاً (ولو بصورة غير متكافئة إلى حد ما)، وأما المهم حقاً فكان تلك الوصاية الغربية الشاملة والمتصلة الحلقات على بلد شرقى، ابتداءً بالباحثين والمبشرين ورجال الأعمال والجنود والعلمين الذين مهدوا للاحتلال ثم نفذوه، وانتهاءً بكبار الموظفين، مثل كرومر ولفور، الذين رأوا أنهم يمولون ويوجهون - بل وأحياناً يفرضون - نهضة مصر فينقلونها من مرحلة التجاهل الشرقى إلى مرحلة المكانة البارزة التى تنفرد بها لى الحاضر.

إذا كان النجاح البريطانى فى مصر فذاً بالصورة التى صورها بلفور، فلم يكن على الإطلاق نجاحاً غير عقلانى أو لا يمكن تعليمه. فلقد كانت إدارة الشؤون المصرية تخضع لنظرية عامة أعرب عنها بلفور فى أفكاره عن الحضارة الشرقية مثلما أعرب عنها كرومر فى إدارته للشئون اليومية فى مصر. وأهم ملمح من ملامح هذه النظرية فى العقد الأول من القرن العشرين كان نجاحها، بل نجاحها المذهل. كانت الحجة، إذا اختزلتْ فانتُخذتْ أبسط شكل لها، حجة واضحة ودقيقة ويسهل فهمها، فهى تقول بوجود جانبين هما

الغربيون والشرقيون. فالجانب الأول يسيطر والثاني لا بد من السيطرة عليه، وهذه تعنى فى العادة احتلال أراضيه، والتحكم بصرامة فى شئونه الداخلية، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غريبة ما. وأما إقدام بلفور وكرومر على تجريد الإنسانية بحيث تقتصر، بصورة لا ترحم، على هذه العناصر الجوهرية ثقافياً وعنصرياً، فلم يكن على الإطلاق - على ما سوف يتضح لنا - دليلاً على خبث أو شراسة خاصة بهما، بل كان دليلاً على درجة التبسيط الذى اتخذته المذهب عندما بدأ الانتفاع به فى الواقع - وأقصد درجة التبسيط ودرجة الفعالية معاً.

ويختلف كرومر عن بلفور فى أن الأخير كانت 'أطروحاته' عن الشرقيين تزعم لنفسها الاتصاف بالعالية الموضوعية، وأما كرومر فكان يتحدث عن الشرقيين بصفة محددة أى عن الذين حكمهم أو اضطرَّ إلى التعامل معهم، فى الهند أولاً، ثم فى مصر لمدة خمس وعشرين سنة، سطح فيها نجمه باعتباره أبرز قنصل عام فى الإمبراطورية البريطانية. و"الشرقيون" عند بلفور هم "الأجناس المحكومة" عند كرومر، وهم الذين جعلهم موضوع مقال طويل نشره فى مجلة إندببره ريفيو فى يناير ١٩٠٨. وهنا نرى من جديد أن المعرفة بالأجناس المحكومة أو بالشرقيين هى التى تجعل إدارة شئونهم يسيرة ومربحة، فالمعرفة تأتى بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة، وهكذا دواليك فى جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد. ويرى كرومر أن إمبراطورية إنجلترا لن تزول إذا وضعت القبود على التزعة العسكرية والاثانية التجارية فى إنجلترا و"المؤسسات الحرة" فى المستعمرة (تميزاً لها عن الحكومة البريطانية "القائمة على قانون الأخلاق المسيحية") ويقول كرومر إنه إذا كان الشرقى يحب أن يتجاهل وجود المنطق تماماً، فإن الأسلوب الصحيح للحكم لا يتمثل فى محاولة فرض التدابير العلمية الفائقة عليه أو إرغامه جسدياً على تقبل المنطق، بل فى فهم جوانب قصوره و"محاولة العثور فى رضى الجنس المحكوم على رابطة أنبل، وأرجو أن تكون هذه الرابطة أقوى وأقدر على التوحيد بين الحكام والمحكومين". وخلف 'تطبيب خاطر' الجنس

للمحكوم وترضيته يختص جبروت الإمبراطورية، وهو أشد فعالية حين يدي التضمهر المرهف والمهذب من فعالية اللجوء إلى استخدام الجنود، وجباة الضرائب الغشومين، والقوة المفرطة. وباختصار يجب على الامبراطورية أن تتحلّى بالحكمة، وأن تلتطف من جشمها بقدر من إنكار الذات، وأن تلتطف من لهفتها بقدر من الانضباط المرن:

ويمزيد من الصراحة أقول إن المقصود بما يقال عن ضرورة وضع بعض الضوابط للروح التجارية هو أننا عندما نتعامل مع الهنود أو المصريين أو قبائل الشلوك في السودان أو الزولو في جنوب إفريقيا يجب أن يكون أول سؤال نطرحه على هذه الشعوب - التي لا تزال من زاوية النظر القومية في مرحلة 'التلمذة' إلى حد ما - هو ماذا يظن أبناؤها أنه أفضل ما يخدم مصالحهم، وإن كانت هذه مسألة نستحق البحث الجاد. لكنه لا بد من البت في كل قضية خاصة، بالاستناد أساساً إلى ما نراه نحن، على ضوء المعرفة والخبرة الغربية وما يلفظهما من الاعتبارات المحلية، وما نعتقد بضمير سليم أنه أفضل ما يناسب الجنس المحكوم دون الرجوع إلى أية مزايا حقيقية أو مفترضة قد تعود على الأمة الإنجليزية بأسرها أو - على نحو ما هو أشد شيوعاً - ما يخدم المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة ذات نفوذ من أبناء إنجلترا أو أكثر من طبقة واحدة. فإذا استمرت الأمة الإنجليزية ككل في مراعاة هذا المبدأ، وأصررت على تطبيقه بصرامة، فربما استطعنا، ولو عجزنا عن تحقيق روح وطنية شبيهة بالروح القائمة على علاقة أبناء الجنس الواحد واللغة المشتركة، أن نرعى لوئاً من الولاء للمواطنة العالمية يقوم على الاحترام الذي نضفيه عادة على المواهب المتفوقة، وعلى سلوك من يؤثر غيره على نفسه، وعلى الامتنان الذي نلقاه مقابل ما أسدينا وما سوف نسدي من معروف. وسوف نرى عندها، على أية حال،

بعض بوارق الامل فى أن يبدى المصرى تردداً قبل أن يراهن
بمستقبله مع أى أحمد عرابى آخر فى المستقبل... بل إن
المتوحش من سكان أواسط إفريقيا قد يتشهى به الأمر إلى أن
يتعلم إنشاد ترنيمة تكريماً لربة العدالة التى عادت، ممثلة فى
الممثل البريطانى الذى قد ينكر عليه شرب الخمر ولكنه يقدم له
العدل. أضف إلى ذلك أن التجارة سوف تكسب^(٣).

أما مدى "البحث الجاد" من جانب الحاكم فى مقترحات الجنس المحكوم
فتشهد عليه معارضة كرومر الكاملة للقومية المصرية. مؤسسات وطنية حرة،
إنهاء الاحتلال الاجنبى، وسيادة قومية تعتمد على ذاتها -- هذه مطالب لا
تدعو للدهشة ولكن كرومر كان يرفضها دائماً، ويقول دون لبس أو غموض
إن "مستقبل مصر الحقيقى... لن تصل إليه من طريق الوطنية الضيقة، وهى
التي سوف تقتصر على أبناء البلد المصريين... بل من طريق المواطنة العالمية
الموسعة"^(٤)، فالاجناس المحكومة لا تستطيع بطبيعتها أن تعرف ما فيه
خيرها، فمعظمها اجناس شرقية وكان كرومر يعرف خصائصها خير المعرفة ما
دام قد خبرها بنفسه فى الهند ومصر. وكان من صفات الشرقيين التى أراحت
كرومر أن إدارة شئونهم كانت واحدة فى كل مكان تقريباً^(٥)، وإن اختلفت
الظروف اختلافات طفيفة من مكان لمكان، وكان السبب فى هذا، بطبيعة
الحال، أن الشرقيين لا يكادون يختلفون من مكان لمكان.

وها نحن نصل أخيراً إلى جوهر المعرفة الأساسية، الذى استغرق وقتاً
طويلاً فى نموه وتطوره، وهى المعرفة الاكاديمية والعملية التى ورثها كرومر
وبلفور من الامتشراف الغربى الحديث على امتداد قرن كامل: معرفة أحوال
الشرقيين ومعرفتهم، أى معرفة الجنس الذى يتشمنون إليه، وشخصيتهم
وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة
فعالة، وكان كرومر يعتقد أنه استعملها فى حكم مصر. يضاف إلى ذلك أنها
معرفة مختبرة ولا تتغير، ما دام "الشرقيون" - من الناحية العملية - جوهرًا
أفلاطونيًا يستطيع أى مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه

ويعرضه أو يقدمه للناس . وهكذا فإن كرومر يقدم لنا فى الفصل الرابع والثلاثين من كتابه مصر الحديثة، الذى يقع فى مجلدين ويعتبر السجل الجليل لحيرته ومنجزاته، ضرباً من الشرعة الشخصية المعتمدة للحكمة الاستشرافية، قائلاً:

قال لى السير الفريد ليال ذات يوم: "الدقة يخفضها العقل الشرقى، وعلى كل المجلىزى يقيم فى الهند أن يذكر ذلك دائماً". والافتقار إلى الدقة، وهى الصفة التى يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو فى الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقى.

فالأوروبى يحكم الاستدلال الدقيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أى غموض، فهو منطقى بالفطرة، حتى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعته شكاك ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أى قول، وذلكاه المدرب يعمل عمل الآلة المنضبطة. أما عقل الشرقى فهو يشبه شوارع الخلابه المظهر، أى يفتقر إلى أى تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإتقان، وعلى الرغم من أن العرب القدماء ارتقوا درجات عالية من العلوم الجدلية، فإن أحفادهم يفتقرون إلى ملكة المنطق افتقاراً فريداً، وكثيراً ما يعجزون عن التوصل إلى أوضح النتائج من أية مقدمات بسيطة قد يعترفون بصدقها. حاول أن تحصل من أى مصرى عادى على بيان واضح للحقائق، وسوف تجد أن شرحه سوف يكون مُطَوَّلًا بصفة عامة ويفتقر إلى الوضوح. ومن المحتمل أن يناقض نفسه عدة مرات قبل أن ينتهى من كلامه، وكثيراً ما ينهار تحت ضغط أخف استجواب.

وهو يبين بعد ذلك أن الشرقيين أو العرب يسهل خداعهم، وأنهم "يفتقرون إلى النشاط وروح المبادرة"، مولعون "بالإفراط فى المدح والملق"، وبالتأمر، والمكر، والقسوة على الحيوان. ويقول إن الشرقيين لا يستطيعون

المشى فى شارع أو على رصيف (لأن أذهانهم القوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي الذكى على الفور وهو أن الشوارع والأرصفة قد حُملت للمشى)؛ ويقول إن الكذب متأصل فى الشرقيين، كما إنهم "كسالى ويستريسون بغيرهم" وفى كل شىء يمثلون عكس صفات الوضوح والمباشرة والنبل التى يتحلى بها الجنس الانجلوسكسونى^(٦).

ولا يحاول كرومر أن يخفى أن الشرقيين كانوا يمثلون له دائماً المادة الإنسانية الوحيدة التى كان يحكمها فى المستعمرات البريطانية، ويقول كرومر "ما دمت دبلوماسياً وإدارياً فحسب، فإن مجال دراستى الصحيح هو الإنسان أيضاً، وإن كان ذلك من وجهة نظر من يتولى حكم هذا الإنسان... وأنا أفتح بالإشارة إلى أن الشرقى بصفة عامة، وبأسلوب ما، يعمل ويتكلم ويفكر بطرائق مضادة تماماً للأوروبى"^(٧). وأوصاف كرومر تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحياناً ما يشير إلى الثقافات من الشرقيين المعتمدين فى تأييد آرائه (مثل إرنست رينان وقسطنطين دى فولنى بصفة خاصة). وهو يأخذ بأراء هذه الثقافات حين يعرض لأسباب اتصاف الشرقيين بهذه الصفات. وهو لا يشك مطلقاً فى أن أية معرفة بالشرقى سوف تؤكد آراءه وتنتهى بإدانة الشرقى، إذا استندنا إلى المثال الذى ضربه عن انهيار المصرى عند التحقيق معه. وأما جريمة الشرقى فهى أنه شرقى، ومن الأدلة الدقيقة على مدى القبول الذى كان هذا اللون من الحشو اللفظى أو تحصيل الحاصل يتمتع به أنه كان يكتب دون استمالة بالنطق الأوروبى أو 'تناسق' العقل الأوروبى. وهكذا فإن أى خروج عما يُعتبر معايير السلوك الشرقى كان يُظنُّ به الشذوذ، ومن ثم فإن آخر تقرير سنوى أرسله كرومر من مصر يعلن أن القومية المصرية "فكرة جديدة كل الجدة" وأنها "نبتٌ غريب لم ينبث ويترععر فى التربة المصرية"^(٨).

واعتقد أننا نخطئ إذا لم نقدر حق التقدير ذلك المستودع من المعرفة 'الموثوق بصحتها' ومن قواعد النظرة 'المعتمدة' إلى الشرقيين الذى كان كرومر وبلفور يرجعان إليه فيما يكتبانه وفى سياساتهما العامة. والاقتصار

على القول بأن الاستشراق تبرير منطقي للحكم الاستعماري معناه أن نتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعماري وانطلاقه منذ البداية لا بعد أن حدث. فلقد دأب البشر دوماً على تقسيم العالم إلى مناطق تتميز عن بعضها البعض بسمات حقيقية أو متخيلة، واستفرقت نشأة التحديد المطلق للشرق والغرب، وهو التحديد الذي يقبله بلفور وكرومر بمثل ذلك الرضى عن الذات، سنوات بل قرونًا، شهدت رحلات استكشاف لا تحصى، وضروباً من التلاقي عن طريق التجارة والحرب، ولكننا نرى المزيد، إذ برز منذ منتصف القرن الثامن عشر عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب، أما الأول فهو نحو المعرفة المنهجية من الشرق في أوروبا، وهي المعرفة التي دعمها التلاقي الاستعماري، إلى جانب انتشار الاهتمام بما هو أجنبي وغير مالوف، وهو الاهتمام الذي استغلت العلوم التي كانت تنمو وتتطور، مثل علم الأعراق والسلالات، وعلم التشريح المقارن، وفقه اللغة، والتاريخ، كما أضيف إلى هذه المعارف المنهجية كم هائل من الآداب التي كتبها الروائيون والشعراء والمترجمون والرحالة للموهوبين. وأما العنصر الآخر في العلاقات بين أوروبا والشرق فكان تتمتع أوروبا على الدوام بموقع القوة، ولا أقول السيطرة. ولا أجد وسيلة للتلف في التعبير عن ذلك. صحيح أنه كان من الممكن إخفاء أو تخفيف صورة علاقة القوى بالضعيف، على نحو ما رأينا حين اعترف بلفور "بأمجاد" وعظمة الحضارات الشرقية، ولكن العلاقة الجوهريّة على الأسس السياسية والثقافية بل والدينية كان يُنظر إليها - في الغرب، وهو ما يهمنا هنا - باعتبارها علاقة بين شريك قوى وشريك ضعيف.

وكان من يشيرون إلى هذه العلاقة يمسرون عنها بأوصاف كثيرة، وقد استخدم بلفور وكرومر، اللذان يمثلانهم خير تمثيل، عددًا كبيراً منها، فالشرقي غير عقلاني، وفاسد (ضال) ومثل الطفل، و"مختلف"، ومن ثم فإن الأوروبي عقلاني، وفاضل، وناصح، و"سوي". ولكن وسيلة إحياء العلاقة لم تكن تتغير، فكانت دائماً ما تؤكد أن الشرقي يعيش في عالم

خاص به، وقد يكون هذا العالم مختلفاً ولكنه يخضع لتنظيم مُحكم، فله حدوده القومية والثقافية والمعرفية ومبادئ الاتساق الداخلى. وهكذا فإن عالم أبناء الشرق قد أصبح مفهوماً، أو يمكن فهمه، واكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه بل نتيجة لسلسلة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة، والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق. ومن ثم يلتفى عنصراً العلاقة الثقافية اللذان أناقشهما. أى إنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدي من زاوية معينة إلى خلق الشرق، والشرقى، وعالمه. فاللغة التي يستخدمها كرومر وبلفور تصور الشرقي في صورة شيء يُصدِرُ المرء عليه الحكم (كما يحدث في المحكمة) أو شيء يدرسه المرء ويصفه (كما هو الحال في المقرر الدراسى) أو شيء يُؤدِّيه المرء (كما يحدث في المدرسة أو في السجن) أو شيء يرسم المرء له صورة توضيحية (كما نرى في دليل مُصوِّر في علم الحيوان). ومعنى هذا أن الشرقي في كل حالة من هذه الحالات تحتويه وتمثله أطرٌ مسيطرة. فما مصادر هذه الأطر؟

لست ألقى القوة الثقافية أمراً نستطيع مناقشته بسهولة بالغة - ومن أغراض هذا الكتاب توضيح الاستشراق وتحليله وتأمله باعتباره صورة من صور ممارسة القوة الثقافية. وأقول بعبارة أخرى إنه من الأفضل عدم المخاطرة بتعميمات حول هذه الفكرة البالغة الأهمية، أى القوة الثقافية، حتى ننتهى من تحليل قدر كبير من المادة، ولكننا نستطيع أن نقول في البداية إن الغرب قد افترض في القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشرق وكل ما فيه يحتاج إلى دراسة تصحيحية من جانب الغرب، وإن لم يكن الشرق وكل ما فيه في موقع أدنى بصورة واضحة من موقع الغرب. وكان تصوير الشرق يظهره فى صورة يَحْدُثُ إطار قاعة الدرس، أو المحكمة الجنائية، أو السجن، أو الدليل المصور. والاستشراق إذن هو معرفة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو في المحكمة، أو في السجن أو في الدليل المصور، بهدف النقص الدقيق، أو الدرس، أو إصدار الأحكام، أو التأديب أو تولى الحكم فيه.

ولم يكن أحد مثل بلفور وكرومر يستطيع أن يقول ما قالاه وبالاسلوب

الذى قالاه به فى السنوات الاولى من القرن العشرين، لو لم تكن قد سبقتهما تقاليد استشراف أقدم من تقاليد استشراف القرن التاسع عشر، فهيات لهما المفردات والصور الشعرية، والأساليب البلاغية والتشبيهات التى توسلا بها. ومع ذلك فلقد دعم الاستشراف المعرفة المؤكدة بأن أوروبا، أو الغرب، تسيطر على القسم الأكبر إلى حد كبير من سطح الأرض، مثلما دعمت الاستشراف هذه المعرفة. فلقد تزامنت فترة التقدم الهائل فى مؤسسات الاستشراف ومضمونه تزامناً دقيقاً مع فترة التوسع الأوروبى الذى لا نظير له، ففى الفترة من ١٨١٥ إلى ١٩١٤ اتسع نطاق السيطرة الاستعمارية الأوروبية المباشرة من نحو ٣٥ فى المائة من سطح الأرض إلى نحو ٨٥ فى المائة منه^(١). وامتدت السيطرة إلى جميع القارات، ولكن نصيب آسيا وإفريقيا كان النصيب الأوفى. وكانت الامبراطوريتان البريطانية والفرنسية أكبر الامبراطوريات، وكان الجانبان حليفين وشريكين فى بعض الأمور، لكنهما كانا يتنافسان تنافس الاعداء فى أمور أخرى. كان نطاق الامبراطوريتين يمتد فى الشرق من سواحل البحر المتوسط إلى الهند الصينية والملايو وكانت أملاكهما الاستعمارية ومجالات نفوذهما متجاورة، كثيراً ما تتداخل، وكثيراً ما يدور القتال بينهما عليهما. ولكن الشرق الأدنى - أو قل أراضي الشرق الأدنى العربى - حيث يفترض أن الإسلام هو الذى يحدد الخصائص الثقافية والعرقية، كان المكان الذى التقى فيه البريطانيون والفرنسيون، مثلما واجهوا فيه "الشرق" بأكبر قدر من الحدة والآفة والتعقيد. وكانت نظرتهم المشتركة للشرق على مدار معظم سنوات القرن التاسع عشر، على نحو ما قال به لورد سولزبرى عام ١٨٨١، تتضمن مشكلات بالغة التعقيد، إذ قال "إذا كان لديك... حليف مخلص يصر على التدخل فى بلد يهتك أمره إلى حد بعيد، فلك أن تختار طريقاً نسلكه من بين ثلاثة. لك أن تتخلى (عن ذلك البلد) أو أن تحتكره أو أن تشارك (حليفك) فيه. لو اخترنا التخلي لاصبح الفرنسيون يقطعون طريقنا إلى الهند. ولو اخترنا الاحتكار كنا نقرب كل الاقتراب من المخاطرة بحرب. وهكذا قررنا المشاركة"^(٢).

ولقد تقاسمناه فعلاً، وبأشكال سوف نببحثها بعد قليل، وأما ما اشتركا فيه فلم يقتصر على الأرض أو الريح أو الحكم، لكنه كان نوع السلطة الفكرية الذى أطلقَتْ عليها فيما سبق تعبير الاستشراق. كان الاستشراق، من زاوية معينة، معلومات مختزنة فى مكتبة أو فى قاعة محفوظات، أو أرشيف، يشارك فيها الجميع، وتحظى بعض جوانب هذه المعلومات بالإجماع على صحتها. سواما العامل الذى كان يربط المواد الارشيفية بعضها إلى البعض فكان 'أسرة من الأفكار' (١١) ومجموعة من القيم التى ثبتت فعاليتها بشتى الأشكال، فكفلت الموحدة لهذه المعلومات. وكانت هذه الأفكار تشرح سلوك الشرقيين وتنسب إلى الشرقيين 'عقلية' خاصة ونسباً ينحدرون منه، وجوفاً خاصاً بهم، والأهم من ذلك كله أنها سمحت للأوروبيين بأن يماثلوا الشرقيين بل وأن ينظروا إليهم باعتبارهم ظاهرة ذات خصائص منتظمة. ولكن هذه الأفكار الاستشراقية، شأنها فى ذلك شأن أى مجموعة من الأفكار، كان لها تأثيرها فبمن يسمون شرقيين أو غربيين أو أوروبيين. وبإيجاز، من الأفضل لنا أن نفهم الاستشراق باعتباره مجموعة من القيود والحدود المفروضة على الفكر أكثر من كونه مجرد مذهب إيجابى. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق الغربى والدونية الشرقية، فلا بد أن نستعد للاحظة أن تطور الاستشراق ومراحله التاريخية اللاحقة عمقت ذلك التمييز وزادته صلابة. وعندما أصبح المعمول به أثناء القرن التاسع عشر أن تحيل بريطانيا الإداريين البريطانيين فى الهند وغيرها إلى التفاعد إذا بلغوا سن الخامسة والخمسين، كان ذلك إيذاناً بأن الاستشراق قد شهد تشديداً وتنميلاً جديداً، إذ لم يكن يُسمح قط لأحد من أبناء الشرق بأن يرى الغربى إذا تقدم فى السن وتدهورت أحواله، مثلما لم يكن أى غربي مضطراً لرؤية ذاته منعكسة صورتها فى عيون الجنس المحكوم، أو أن يرى شيئاً يخالف صورته باعتباره إدارياً شديداً البأس، عقلياً، لا تغفل عنه عن شىء أبداً، كأنه أمير هندي (١٢).

واتخذت الأفكار الاستشراقية عدداً من الأشكال المختلفة أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، إذ كانت أوروبا حافلة، أولاً، بكتابات باللغة الكثرة من الشرق، ورثتها من الماضي الأوروبي، وكانت فترة أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض هذه الدراسة أن الاستشراق الحديث قد بدأ فيها، تتميز بقيام 'نهضة شرقية' على نحو ما وصفه إدجار كينييه^(١٣). فقد بدأ فجأة لشتى ألوان المفكرين والسياسيين والفنانين أن وعياً جديداً بالشرق الذي يمتد من الصين إلى البحر المتوسط قد نشأ، وكان هذا الوعي، إلى حد ما، من ثمار اكتشاف وترجمة النصوص الشرقية القديمة المكتوبة باللغات السنسكريتية، والزندية، والعربية؛ كما كان أيضاً نتيجة الرؤية الجديدة للعلاقة ما بين الشرق والغرب. وفي حدود ما ترمى إليه دراسنى الحالية، كان محور العلاقة قد حدده غزو نابليون لمصر فى عام ١٧٩٨ فيما يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا، وهو الغزو الذى كان يمثل، من عدة زوايا، النموذج الصادق للاستيلاء العلمى الحقيقى على ثقافة ما، من جانب ثقافة أخرى أقوى منها فيما يظهر. إذ إن احتلال نابليون لمصر آذن بدوران عجلة الروابط بين الشرق والغرب، وهى التى لا تزال سائدة فى منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة، كما إن حملة نابليون، بما أفرزته من ثمار القرائح العلمية الجماعية العظيمة والتى يحفظها لنا كتاب وصف مصر، قد أعدت المشهد أو الإطار الذى ازدهر فيه الاستشراق، إذ أصبح يُنظر إلى مصر ومن بعدها البلدان الإسلامية الأخرى بصفتها المجال أو المختبر أو المسرح الحى للمعرفة الغربية عن الشرق. وسوف أعود إلى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وقد أدت أمثال هذه الخبرات التى أتاحها نابليون إلى تحديث المعرفة بالشرق لدى الغرب، وكان ذلك هو الشكل الثانى الذى اتخذه الاستشراق فى القرنين التاسع عشر والعشرين. فمنذ مستهل الفترة التى أتناولها بالدراسة شاع بين المستشرقين الطموح إلى صياغة مكتشفاتهم وخبراتهم ونظراتهم الناقبة صياغة مناسبة بالمصطلح الحديث، وأن يُقربوا تقريباً شديداً بين الأفكار

الخاصة بالشرق وبين حقائق الواقع الحديث . فكانت البحوث اللغوية التي أجراها رينان، على سبيل المثال، للُّغات السامية في عام ١٨٤٨ مكتوبة بأسلوب يستعين استعانة كبيرة، طلباً للثقة والحُجْبة، بنظريات النحو المقارن المعاصرة، ونظريات علم التشريح المقارن، والنظريات العنصرية، وهى التى حققت لمذهبه فى الاستشراق مكانة رفيعة، ولكنها - وهذا هو الوجه الآخر للعملة - كانت تُعَرِّضُ الاستشراق للتأثير بتيارات الفكر الحديثة الطرار وذات النفوذ الخطير فى الغرب، وهو ما لم يتوقف حتى هذه اللحظة . فلقد تلون الاستشراق بالوان الإمبريالية، والفلسفة الوضعية، والطوباوية، والتاريخية، والداروينية، والعنصرية، والفرويدية، والماركسية، والشيوعية . ولكن الاستشراق، شأنه فى ذلك شأن الكثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كانت ولا تزال له "نماذج" بحثية، إلى جانب الجمعيات العلمية الخاصة به ومؤسسته الخاصة . وقد ارتفعت مكانة هذا المجال ارتفاعاً هائلاً فى القرن التاسع عشر، مثلما ذاع صيت ونفوذ بعض المؤسسات مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية، والجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية والجمعية الشرقية الألمانية، والجمعية الشرقية الأمريكية . وقد ازداد بازدياد ولمح هذه الجمعيات عدد كراسى الأستاذية فى الدراسات الشرقية، فى طول أوروبا وعرضها، ومن ثم ازدادت الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق، وأدى نشر مجلات الاستشراق الدورية، ابتداء بمجلة 'استكشاف الشرق' الألمانية عام ١٨٠٩ إلى مضاعفة كمية المعرفة وكذلك عدد التخصصات الفرعية .

ولكن القدر الأكبر من هذا النشاط والعدد الأكبر من هذه المؤسسات لم يكن يشتمع بالحرية لآنى وجوده أو لآنى ازدهاره، إذ إن الاستشراق، فى الشكل الثالث الذى اتخذه، كان يفرض حدوداً على التفكير فى الشرق . بل إن أخصب الكُتَّاب مخيلة، مثل فلوبر أو نيرفال أو سكوط، كانوا يشعرون بالقيود فى خبراتهم بالشرق أو فيما يقولونه عنه، إذ كان الاستشراق فى نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع، وكان بناء هذه الرؤية هو الذى يعزز الفرق بين الأنثروب (أوروبا أو الغرب أو "نحن") وبين الغريب (الشرق، أو "هم")

ومن زاوية معينة أدت هذه الرؤية إلى خلق هذين العالمين بهذه الصورة ثم عملت على ترسيخها. فكان الشرقيون يعيشون في عالمهم، و"نحن" نعيش في عالمنا. وكانت الرؤية والحقيقة المادية يساندان بعضهما البعض، وكانت كل منهما تكفل الاستمرار لصاحبها. ولكن ابن الغرب كان دائماً ما يتمنع بقدر معين من الحرية في 'الخطاب' أى في التفكير والكلام، فما دامت ثقافته هي الأقوى، فهو يستطيع أن ينفذ إلى اللغز الآسيوي الأعظم، كما أسماه درزائيلي ذات يوم، وأن يصارعه وأن يضع له شكلاً ومعنى. لكننى أعتقد أن من سبقونى قد أغفلوا القيود التى تحد من المقدرات التى يستخدمها صاحب مثل هذه المزية، كما أغفلوا الحدود النسيية لثقل هذه الرؤية. وحثّنى تقول إن واقع الاستشراق معاد للإنسانية ومستم بالجاح، وإن نطاقه، مثل مؤسساته وتأثيره النفاذ الشامل، لا يزال قائماً حتى وقتنا الحاضر.

ولكن ما أسلوب عمل الاستشراق فى الماضى والحاضر؟ كيف نستطيع أن نصفه بأنه ظاهرة تاريخية، وطريقة تفكير، ومشكلة معاصرة، وواقع مادي فى الوقت نفسه؟ انظر من جديد إلى كرومر، فهو خبير فنى ماهر من خبراء الامبراطورية، وهو كذلك من المتفهمين بالاستشراق، وهو قادر على أن يقدم لنا إجابة أولية. إنه يعالج فى مقاله "حكم الاجناس المحكومة" مشكلة محددة وهى كيف تستطيع بريطانيا، وهى أمة من الافراد، إدارة امبراطورية شاسعة الأرجاء وفق عدد من المبادئ الأساسية، فيقيم التضاد بين "المندوب المحلى" الذى يتمتع بمعرفة الحبير بأبناء البلد وبتزعته الفردية الانجلوسكسونية، وبين السلطة المركزية فى بلده، أى لندن. فالاول قد يُقدم على "معالجة مرضوعات ذات أهمية محلية بطريقة تهدف إلى الإضرار بمصالح الامبراطورية أو إلى تعريضها للخطر. وتشغل السلطة المركزية الموقع الذى يُمكنها من إزاحة أى خطر قد ينشأ عن ذلك". لماذا؟ لأن هذه السلطة تستطيع أن "تكفل التشغيل المتناغم لشتى أجزاء الآلة" "وعليها أن تحاول، قدر الطاقة، إدراك الظروف المحيطة بحكومة البلد التابعة لها"⁽¹⁾. اللغة غامضة ومُتفردة، وإن كان من اليسير إدراك مرمى كرومر، إذ إنه يتصور وجود مقر سلطة فى

الغرب، تخرج منه تجاه الشرق آلة ضخمة شاملة تغذى السلطة المركزية ولو أنها تأتمر بأمرها. وما تنقله فروع الآلة في الشرق إليها - سواء كان ذلك مادة إنسانية، أو ثروة مادية أو معرفة - تتولى الآلة معالجته وتصنيعه ثم تحويله إلى مزيد من السلطة. والمتخصص يقوم بالترجمة المباشرة للمادة الشرقية العاطلة إلى مادة مفيدة: فالشرقي يتحول، مثلاً، إلى جنس محكوم، أو إلى نموذج للعقلية "الشرقية"، وكل ذلك في سبيل تدعيم "السلطة" في الوطن. "فالاهتمامات المحلية" هي اهتمامات المشرق الخاصة، وأما "السلطة المركزية" فتمثل المصلحة العامة لمجتمع الامبراطورية ككل. وكرومر يدرك بدقة مسألة 'إدارة المجتمع للمعرفة' أى حقيقة أن المعرفة - مهما تكن خاصة - تخضع أولاً للتنظيم من خلال الاهتمامات المحلية للمتخصص، وبعدها وفقاً لجهاز السلطة الاجتماعى، والتفاعل بين الاهتمامات المحلية والمركزية معقد، ولكنه ليس جرافياً على الإطلاق.

ويرى كرومر باعتباره إدارياً إمبريالياً أن "مجال الدراسة الصحيح هو الإنسان أيضاً"، حسبما يقول. وعندما أعلن الشاعر الكسندر پوپ أن الدراسة الصحيحة للجنس البشرى هي نفس الإنسان، كان يعنى جميع الناس، بمن فيهم "الفقير الهندي"، ولكن استخدام كرومر لكلمة "أيضاً" يذكرنا أن بعض الناس، مثل الشرقيين يمكننا أن نختصهم بالدراسة "الصحيحة". والدراسة الصحيحة، بهذا المعنى، للشرقي هي الاستشراق، ومن الصحيح أن تكون منفصلة عن الأشكال الأخرى للمعرفة، ولكنها في النهاية مفيدة (لأنها محددة) للواقع المادى والاجتماعى الذى يحيط بكل معرفة فى أى لحظة، فبدعمها ويفتح أبواب الانتفاع بها. وهكذا يقوم نظام للسيادة يمتد من الشرق إلى الغرب، ويمثل سلسلة وجود وهمية أى مراتب وهمية للموجودات عبر عنها الروائى والشاعر رَدْيَارْد كِپْلنج ذات يوم أوضح تعبير قائلاً:

سواء كان بغلاً أو حصاناً أو فيلاً أو ثوراً فهو بطبع سائفه،

مثلما يطيع السائقُ الرقيب (الجوايش) ويطيع الرقيبُ الملازم،
 ويطيع الملازمُ النقيب، ويطيع النقيبُ الرائد، ويطيع الرائدُ
 العقيد، ويطيع العقيدُ العميد الذي يتمتع بقيادة ثلاثة أفواج
 (آليات)، ويطيع العقيدُ اللواء الذي يطيع نائب الملك الذي هو
 خادم الملكة^(١٥).

ويستطيع الاستشراق أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق، من وجهة
 نظر الغرب، بصورة توازي هذه الصورة البالغة التزييف لسلسلة القيادة
 البشعة، وتوازي الإدارة القوية لما أسماه كرومر "التشغيل المتناغم". ومثل
 هذه القوة وهذا الضعف يكمنان في صلب النظرة الاستشراقية مثلما يكمنان
 في صلب أى نظرة نفس العالم إلى أقسام أو كيانات عامة كبيرة تعيش مع
 بعضها البعض في جو من التوتر الذي يُعتقد أنه وليد اختلاف جذري.

وتلك هي القضية الفكرية الرئيسية التي يثيرها الاستشراق. هل يستطيع
 المرء تقسيم واقع الإنسانية، ما دام هذا الواقع يبدو حقاً منقسماً على نفسه،
 إلى ثقافات وتواريخ وتقاليد ومجتمعات بل وأجناس تختلف اختلافاً بيتاً ثم
 ينجر من العواقب بصورة إنسانية؟ وبالنسبة من العواقب بصورة إنسانية أقصد
 أن أسأل إن كان لدينا سبيل لتجنب العداء الذي يعبر عنه التقسيم، وليكن
 تقسيم الناس إلى فريقنا "نحن" (الغربيين) وفريقهم "هم" (الشرقيين).
 فالواقع أن أمثال هذه التقسيمات كان القصد من استعمالها تاريخياً وفعلياً
 تأكيد أهمية التمييز بين بعض الناس وبعضهم الآخر لغايات لم تكن تدعو لى
 العادة إلى الإعجاب بصورة خاصة. وعندما يلجأ المرء إلى استخدام التقسيم
 إلى فئات مثل الشرقى والغربى باعتباره نقطة الانطلاق والغاية من التحليل
 والبحث ووضع السياسات العامة (على نحو ما استخدم بلفور وكرومر هاتين
 الفئتين) فالنتيجة عادة ما تكون استقطاب التمييز - أى زيادة 'شرقية' الشرقى
 و'غربية' الغربى - والحد من التلاقى الإنسانى بين الثقافات والتقاليد
 والمجتمعات المختلفة. ويإجبار نجد أن الاستشراق - وذلك منذ أولى مراحل
 تاريخه الحديث حتى الوقت الحاضر، وباعتباره منهجاً فكرياً للتعامل مع كل

ما هو أجنبي - قد انتضحت فيه سمة مميزة وهى سمة الجنوح المؤسف لآى معرفة قائمة على ضروب التمييز القاطعة مثل تمييز "الشرق" عن "الغرب": أى تقديم الفكر فى قناة غربية أو قناة شرقية. ولما كان هذا الجنوح يكمن فى مركز النظرية والممارسة والقيم الاستشرافية لدى الغرب، أصبح مفهوم سلطة الغرب على الشرق مُسلماً به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية.

ولابد أن تنضج هذه الملاحظة تماماً إذا ضربنا مثلاً معاصراً أو مثلين. فمن الطبيعي لأصحاب السلطة أن يستعرضوا، من وقت لآخر، أحوال العالم الذى عليهم أن يتعاملوا معه. وكثيراً ما فعل بلفور ذلك، مثلما يفعله معاصرنا هنرى كيسنجر، ويندر أن يكون ذلك بصراحة ووضوح أكبر مما جاء فى مقالته "البناء الداخلى والسياسات الخارجية". والدراما التى يصورها حفية، وفيها ينبغى على الولايات المتحدة أن توازن فى كل ما تفعله فى العالم بين ضغوط القوى الداخلية وبين حقائق الواقع فى الخارج، ولهذا السبب وحده لابد أن يقيم كلامُ كيسنجر استقطاباً بين الولايات المتحدة وبين العالم، ويضاف إلى ذلك، بطبيعة الحال، أنه يتكلم واعياً باعتباره الصوت الرسمى للدولة الغربية الكبرى، وهى التى أدى تاريخها الحديث وواقعها الحاضر إلى الموقف الذى تقفه أمام عالم لا يقبل بسهولة سلطانها وسيادتها. ويشعر كيسنجر أن الولايات المتحدة تستطيع أن تتعامل مع الغرب الصناعى المتقدم دون أن تصادف المشكلات التى تصادفها مع العالم النامى. وهنا أيضاً نرى أن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى بالعالم الثالث (وهو الذى يضم الصين، والهند الصينية، والشرق الأدنى، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية) يتكون، بوضوح، من مجموعة شائكة من المشاكل، وهو ما لا يستطيع أن يخفيه أحد حتى كيسنجر نفسه.

أما منهاج كيسنجر فى مقاله فينطلق عما يسميه اللغويون التعارض الثانى: أى إنه يبين وجود أسلوبين من أساليب السياسة الخارجية (النبوى والسياسى) وغطين من فن الصنعة، وفترتين، وهلمَّ جراً. وعندما يصل إلى نهاية القسم التاريخى من حجته ويجد أنه يواجه العالم المعاصر، يقسمه وفق منهاجه إلى

نصفين هما البلدان المتقدمة والبلدان النامية. فأما القسم الأول، وهو الغرب، فيقول إنه "يلتزم التزاماً عميقاً بأن العالم الحقيقي يوجد خارج الناظر إليه، وبأن المعرفة تتكون من تسجيل وتصنيف البيانات - وكلما زادت دقتها كانت أفضل". ويرهان كينسجر على ذلك هو الثورة التي أحدثها إسحق نيوتن، عالم الفيزياء، والتي لم تحدث في العالم النامي، وهكذا "فإن الثقافات التي لم تصبها الآثار المبكرة للتفكير النيوتوني لا تزال تحتفظ بالنظرة التي ترجع في جوهرها إلى ما قبل عهد نيوتن وهي التي تقول إن العالم الحقيقي يوجد بصورة كاملة تقريباً داخل الناظر إليه" ويضيف قائلاً إن ذلك قد أدى إلى أن أصبحت "للحقيقة الإمبريقية أو التجريبية دلالة تختلف اختلافاً كبيراً لدى الكثير من البلدان الجديدة عنها لدى الغرب، وذلك لأن هذه البلدان، بمعنى من المعاني، لم تمر يوماً ما بمراحل اكتشاف هذه الحقيقة"^(١٦).

وعلى العكس من كرومر، لا يحتاج كينسجر إلى الاستشهاد بأقوال السير ألفريد ليل لإثبات عجز الشرقي عن توخي الدقة، إذ يرى أن قصته لا خلاف عليها ومن ثم فهي لا تحتاج إلى أسانيد خاصة: فلقد كانت لنا ثورتنا النيوتونية ولم يكن لديهم ما يماثلها، ونحن أقدر منهم على التفكير. لا بأس، إذن فقد رُسمت الخطوط أخيراً بشكل يقرب اقتراباً كبيراً من خطوط بلفور وكرومر. ومع ذلك فإن الفترة التي تفصل كينسجر عن الإمبرياليين البريطانيين تبلغ ستين عاماً أو أكثر، ولقد أثبت العديد من الحروب والثورات فيها، وبصورة قاطعة، أن الأسلوب "النبوي" الذي ينسب كينسجر إلى البلدان النامية "غير الدقيقة" وإلى أوروبا قبل مؤتمر فيينا، لم يعجز عن تحقيق بعض النجاحات، ومن ثم يرى كينسجر، على عكس بلفور وكرومر، أنه مضطر إلى احترام هذا المنظور السابق لنيوتن، "لأنه يهيئ المزيد من المرونة فيما يتعلق بالفلاقل الثورية المعاصرة". وهكذا فإن واجب الناس في عالم ما بعد نيوتن، (وهو العالم الحقيقي) أن "ينوا نظاماً دولياً قبل أن تفرضه إحدى الازمات بالضرورة"، وبعبارة أخرى لا يزال علينا "نحن" أن نعثر على أسلوب لاحتواء العالم النامي. ألا يشبه ذلك رؤية كرومر لألة متاغمة

التشغيل، هدفها النهائي تحقيق فائدة ما، لسلطة مركزية ما، في معارضة العالم النامي؟

وربما لم يكن كينجر يعرف أى نسب عريق يتمتع به 'الرصيد' المعرفى الذى 'يسحب' منه حين قسم العالم إلى قسمين، أحدهما سابق لنيوتن والآخر لاحق عليه، ولكن تمييزه بينهما مطابق للتمييز 'المعتمد' لدى المستشرقين الذين يفصلون بين أبناء الشرق وأبناء الغرب. وتُميّز كينجر، مثل تمييز المستشرقين، ليس برهناً من أحكام القيمة، على الرغم من نفعة الحيازة الظاهرة. وهكذا فإن كلمات معينة مثل "نبوى"، و"الدقة"، و"داخلى"، و"الحقيقة الإمبريقية"، و"النظام" تنتشر فى شتى أرجاء وصفه وهى التى تتميز بها إما بعض الفضائل 'الجذابة' والمألوفة والمستحبة، أو بعض المثالب الشاذة والنموضوية التى تنذر بالخطر. ويشارك المستشرق التقليدى مع كينجر، كما سوف نرى، فى القول بأن الاختلاف بين الثقافات يُنشئ، أولاً، جبهة قتال تفصل بينهما، ويدعو الغرب، ثانياً، إلى أن يتحكم فى 'الآخر' ويحتويه أو يحكمه (من خلال التفوق فى المعرفة والسلطة اللازمة لتطويعه). ولا يحتاج أحد فى الوقت الحاضر إلى من يذكّره بالآثار المترتبة على الحفاظ على أمثال هذه التقسيمات 'القتالية' ومدى تكاليفها الباهظة.

وهاك مثلاً آخر يرتبط بيسر - وربما بيسر أكبر مما ينبغى - بالتحليل الذى يقدمه كينجر. فلقد نشرت المجلة الأمريكية للطب النفسى، فى عددها الصادر فى فبراير ١٩٧٢ مقالاً كتبه هارولد و. جليدن، قالت للمجلة إنه كان قبل تقاعده عضواً فى مكتب الاستخبارات والبحوث التابع لوزارة الخارجية الأمريكية. ويتضح من عنوان المقال (وهو "العالم العربى") ومن نغمته ومن مضمونه أنه يمثل توجّهاً فكرياً من أشد خصائص التفكير الاستشراقى. وهكذا يقدم جليدن فى مقاله الذى يقع فى أربع صفحات، كل منها من عمودين، صورة سيكلوجية لما يزيد عن مائة مليون شخص، وهو يبحث هذه الصورة فى فترة تزيد على ١٣٠٠ سنة. ولا يعتمد فى آرائه إلا على أربعة مصادر هى: كتاب صدر قبل فترة قصيرة عن طرابلس، وعدد واحد من صحيفة

الأهرام المصرية، ودورية عنوانها أوريتتى مودرنو، وكتاب كتبه مستشرق مشهور يدعى ماجد قدورى. أما المقالة نفسها فتقول إنها تعترم الكشف عن "العوامل الداخلية للسلوك العربى"، وهو سلوك نراه من وجهة نظرنا "نحن" "منحرفاً" ولكن العرب يعتبرونه "طبيعياً". وبعد هذه المقدمة التى تبشر بالخير، يقول لنا الكاتب إن العرب يؤكدون أهمية الاتفاق مع كل ما هو سائد، وإن العرب يعيشون فى كنف ثقافة 'العار' أو 'الحزى' وأن لهذه الثقافة "جهاز صيت وهيبه" يتضمن القدرة على اجتذاب الاتباع والعملاء (ثم يقول لنا فى لفظة جانبية إن "المجتمع العربى يقوم حالياً، كما كان شأنه دائماً، على نظام المشاركة بين الراعى والعميل")، وإن العرب لا يستطيعون العمل إلا فى مواقف الصراع؛ وإن الهيبة لا تقوم إلا على أساس قدرة السيطرة على الآخرين؛ وإن ثقافة 'العار' - والإسلام نفسه من ثم - يعتبرُ الثأرَ فضيلة (وهنا يستشهد جليدن استشهاد المتصر بما نشرته صحيفة الأهرام فى عددها الصادر ٢٩ يونيو ١٩٧٠، حين يبين أنه "فى حالات القتل العمد التى قُبض فيها على الجناة، وكسنت تبلغ ١٠٧٠ حالة عام ١٩٦٩ فى مصر) انضح أن ٢٠ فى المائة من جرائم القتل كانت بسبب الرغبة فى غسل العار، و ٣٠ فى المائة بسبب الرغبة فى الانتقام من مظالم حقيقية أو متوهمة، و ٣١ فى المائة بسبب الرغبة فى الأخذ بالثأر للأقارب" (١) ثم يقول إنه إذا كانت وجهة النظر الغربية تقول "إن الطريق العقلانى الوحيد أمام العرب هو طريق السلام... فالعرب لا يرون أن الحالة الراهنة تخضع لهذا المنطق، لأن الموضوعية ليست من الفضائل فى نسق القيم العربية".

ويواصل جليدن حديثه، بحماس أكبر هذه المرة، قائلاً "من الحقائق البارزة أنه إذا كان نسق القيم العربى يتطلب التضامن داخل المجموعة، فإنه يشجع أفرادها فى الوقت نفسه على نوع من المنافسة يؤدى إلى تدمير ذلك التضامن نفسه"، ويضيف أنه "لا عبرة إلا بالنجاح" فى عالم "يتميز بالقلق الذى يعبر عنه الشك والريبة العامة، وهى التى أُطْلِقَ عليها تعبير العدوانية الطليقة"؛ "وإن فن التحايل والتملُّص فن بالغ التقدم فى الحياة العربية وفى

الإسلام نفسه كذلك“ ويقول إن حاجة العربى إلى النار تتجاوز كل شيء آخر، وإن لم يأخذ العربى بثاره شعر بالعار الذى ”يهدم ذاته“ . وهكذا فإذا كان ”الغريبيون يعتبرون أن السلام يشغل مكانة رفيعة على سُلّم القيم“ وإذا ”كان لدينا فعلاً وعياً بالغ الحدة بقيمة الزمن“ ، فإن ذلك لا يصدق على العرب . ويضيف قائلاً: ”فى واقع الأمر كانت الحرب لا السلم هى ما يمثل الوضع الطبيعي فى المجتمع القبلى العربى (وهو المصدر الذى خرجت منه القيم العربية) لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للاقتصاد“ . وأما الفرض من هذا البحث ’ العلمى ’ المسهب فهو أن يبين وحسب كيف ”تختلف المواقع النسبية للمناصر اختلافًا يَبْتَنَى“ بين سُلّم القيم الغربية وسلم القيم الشرقية . وهذا هو المطلوب إثباته^(١٧) .

هذا هو أوج الثقة الاستشراقية، فالكاتب لا ينكر على أى تعميم مزعوم وحسب أن يكتسب شرف الحقيقة، ولا يجد قائمة نظرية للصفات الشرقية دون تطبيقها على سلوك الشرقيين فى العالم الواقعى . فمن ناحية يوجد الغربيون، وفى مقابلهم يوجد الشرقيون العرب، وأفراد الجانب الأول يتصفون بأنهم (دون ترتيب معين للصفات) عقلانيون، مسالمون، متحررون، منطقيون، قادرون على الاستمساك بقيم حقيقية، يريثون من الريبة الطبيعية، وأفراد الجانب الآخر لا يتصفون بأى منها . تُرى من أى نظرة جماعية للشرق، على حُفُولِهَا بالتفاصيل الخاصة، خرجت هذه الأقوال؟ تُرى أية مهارات متخصصة، وضغوط خيالية، وأية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أدت إلى هذا التماثل فى أوصاف الشرق بين كرومر وبلفور ورجال السياسة المعاصرين لنا؟

ثانياً

الجغرافيا الخيالية وصورها

إضفاء الصفات الشرقية على الشرق

الاستشراق بالمعنى الدقيق مجال من مجالات البحث العلمى. ويعتبر الغرب المسيحي أن الاستشراق قد بدأ وجوده الرسمى بالقرار الذى اتخذته مجلس الكنائس فى مدينة فين الفرنسية بإنشاء سلسلة من كراسى الاستاذية "للغات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية فى باريس، وأوكسفورد، وبولونيا، وافينيون، وسالامانكا"^(١٨) ولكن أى تناول للاستشراق يجب ألا يقتصر على النظر فى أمور المشرق المحترف وعمله بل أن يشمل الفكرة نفسها، أى فكرة وجود مجال دراسى يقوم على وحدة جغرافية وثقافية ولغوية وعرقية تسمى الشرق. والمجالات، بطبيعة الحال، من وضع البشر، وهى تكتسب التماسك والتكامل على مر الزمن لأن الباحثين يكرسون جهودهم بطرائق شتى لدراسة الموضوعات التى تبدو متفقا عليها. ومع ذلك، فغنى عن القول أن تحديد المجال الدراسى نادراً ما ينسجم بالبساطة التى يزعمها حتى أشد المتزمتين به، وهم عادة من الباحثين والاساتذة والخبراء ومن إلى ذلك. كما إن للمجال قد يتعرض لدرجة من التفسير الشامل - حتى فى مجالات البحث التقليدية، مثل فقه اللغة أو التاريخ أو اللاهوت - بحيث يصبح فى عداد المحال تقريباً وضع تعريف يصلح لجميع الأغراض. ويصدق هذا بالتأكيد على الاستشراق، لبعض الأسباب الطريفة.

فالحديث عن التخصص العلمى باعتباره مجالاً "جغرافياً" له، فى حالة الاستشراق، دلالة واضحة، فليس من المحتمل أن يتصور أحد وجود مجال مناظر له يسمى 'الاستغراب'. وهذه البداية وحدها قد تفصح عن خصوصية موقف الاستشراق بل وربما شذوذ موقفه. فلو أنه إذا كانت مباحث علمية كثيرة توحى باتخاذ موقف معين إزاء شىء ما، وليكن مادة إنسانية

معينة، (مثلما يعالج المؤرخ الماضى البشرى من موقع رؤية خاصة فى الحاضر) فإننا لا نستطيع القياس على ذلك هنا قياساً حقيقياً فتتخذ موقعاً ثابتاً، وجغرافياً بصورة كاملة تقريباً، إزاء مجموعة بالغة التنوع من الحقائق الاجتماعية واللغوية والسياسية والتاريخية. فدارس الآداب الكلاسيكية، أى اليونانية واللاتينية القديمة، ودارس اللغات الرومانسية أى اللغات ذات الأصل الرومانى، أو حتى دارس التاريخ والثقافة الأمريكية يركز بحثه فى قسم متواضع من العالم لا فى نصف كامل من هذا العالم. ولكن الاستشراق مجال يتسم بطموح جغرافى كبير. ولما كان المستشرقون قد شغلوا أنفسهم بصورة تقليدية بالأمور الشرقية (فالذين يدعون أنفسهم مستشرقين يطلقون هذا الاسم على المتخصص فى الشريعة الإسلامية مثلما يطلقونه على الخبير باللهجات الصينية أو بالاديان الهندية) كان علينا أن نستعد لتقبل حجم الاستشراق الهائل وبناءه الجزافى، إلى جانب إمكان تقسيمه إلى أقسام فرعية تكاد لا تنتهى، وأن نعتبر أن ذلك من السمات الرئيسية للاستشراق والدليل عليه هو الخلط الذى يسبب البلبلة بين الغموض الإمبريالى والتفاصيل الدقيقة.

كل هذا يصف الاستشراق باعتباره مبحثاً أكاديمياً، والصورة الصرفية للكلمة وظبفتها الإصرار على تمييز هذا المبحث عن كل نوع سواه. وكانت القاعدة فى تطوره التاريخى باعتباره مبحثاً أكاديمياً هى توسيع نطاقه لا ريادة الطابع الانتقائى. وكان مستشرقو عصر النهضة الأوروبية، مثل إرنست رينوس وجيوم بوسنيل، فى المقام الأول، من المتخصصين فى لغات أقاليم الكتاب المقدس، وإن كان بوسنيل يتفاخر بأنه يستطيع أن يعبر قارة آسيا حتى يصل إلى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم. وبصفة عامة كان المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر من الباحثين فى الكتاب المقدس، ودارسى اللغات السامية، والمتخصصين فى الدراسات الإسلامية، أو - بعد أن فتح اليسوعيون باب دراسة الصين - من المتخصصين فى دراسة الصين. ولم يكن الاستشراق قد تمكن أكاديمياً من فتح منطقة وسط آسيا الشاسعة حتى أواخر القرن الثامن

عشر حين استطاع أنكتيل ديسرون والسير ولسيم جونز أن يكشفوا ويشرحوا الثروات الفذة التي تحفل بها اللغتان الأفيستيه والنسكريتية . ويعملون منتصف القرن التاسع عشر كان الاستشراق قد أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكنوز من الدراسات العلمية . ولدينا مؤثران ممتازان لانتصار هذه النزعة الانتقائية الجديدة، أحدهما هو الوصف الموسوعي للاستشراق في الفترة من ١٧٦٥ إلى ١٨٥٠ تقريباً، وهو الذي قدمه ريمون شواب في كتابه *النهضة الشرقية* ^(١٩) . فإلى جانب المكتشفات العلمية التي قام بها المحترفون من العلماء لكل ما هو شرقي خلال هذه الفترة في أوروبا، انتشر الولع بالفنون والآداب الآسيوية (وخصوصاً فنون الشرق الأقصى) انتشار الوفاء الذي أصاب جميع كبار الشعراء وكتاب المقالات والفلاسفة في تلك الفترة . وكان شواب يرى أن صفة "الشرقي" تعني تهمس الهواة أو المحترفين لكل ما هو آسيوي، وكانت تلك الصفة مرادفة لكل ما كان غريباً وغامضاً وعميقاً وأساسياً، ومن ثم رائعاً، ويعتبر ذلك الولع بالشرق تحولاً لولع مماثل في أوروبا بالآثار اليونانية واللاتينية القديمة في أوج عصر النهضة أي إنه كان تحولاً في الاتجاه إلى الشرق، عبر عنه فكتور هوجو عام ١٨٢٩ على النحو التالي: "كان المرء في قرن لويس الرابع عشر مولماً باليونان، أما الآن فهو مستشرق" ^(٢٠) . وهكذا فقد كان لفظ المستشرق في القرن التاسع عشر يعني الباحث (المختص في الدراسات الصينية أو الإسلامية أو اللغات الهندية الأوروبية) أو المتحمس الموهوب (مثل هوجو في كتابه *المستشرقون* أو جونته في *ديوان الغرب والشرق*) أو يعني الاثنين معاً (مثل ريتشارد بيرتون، وإدوارد لين، وفريدريش شليجل).

أما المؤشر الثاني على مدى ميل الاستشراق إلى اتخاذ طابع شامل بعد مجلس فيين، فهو ما كتبه أبناء القرن التاسع عشر الذين أرخوا لهذا المجال، وأشد هذه الكتابات التاريخية دقة كتاب سبعة وعشرون عاماً في تاريخ الدراسات الشرقية الذي كتبه جول مول بالفرنسية، ويقع في مجلدين سجل فيهما أبرز الأحداث في مجال الاستشراق ما بين عامي ١٨٤٠ و ١٨٦٧ ^(٢١) .

وكان مول يشغل منصب أمين الجمعية الآسيوية فى باريس، وكانت باريس لمدة تزيد على النصف الأول للقرن التاسع عشر عاصمة العالم الاستشراقى (وعاصمة القرن التاسع عشر وفقاً لما يقوله فالتر بنيامين). وقد أتاح لمول منصبه فى الجمعية أن يعيش فى قلب مجال الاستشراق. ولا يكاد مول يغفل ذكر أى شىء كتبه باحث أوروبى عن آسيا فى تلك الأعوام السبعة والعشرين فى تسجيله "للدراستات الشرقية". والدراستات التى يسجلها تقتصر، بطبيعة الحال، على الدراستات المنشورة، ولكن المادة المنشورة التى تهتم الباحثين فى الاستشراق هائلة الحجم، ابتداءً من اللغة العربية، إلى العديد من اللهجات الهندية، واللغات العبرية، والفهلوية، والأشورية، والبابلية، والمنغولية، والصينية، واليوروسية، وما بين النهرين، وانتهاءً بالجاوية، فقامت الدراستات فى فقه اللغة التى كانت تعتبر استشراقية لا يكاد يحصيها العد. كما إن الدراستات الشرقية كانت فيما يبدو تشمل كل شىء من تحرير النصوص وترجمتها إلى علم المسكوكات الأثرية، إلى الدراستات الأنثروبولوجية، والآثار، وعلم الاجتماع، والدراستات الاقتصادية والتاريخية والأدبية والثقافية فى كل حضارة معروفة من حضارات آسيا وشمال إفريقيا، قديمة كانت أو حديثة. والكتاب الذى كتبه جوستاف دوجا بالفرنسية بعنوان تاريخ المستشرقين الأوروبيين من القرن الثانى عشر إلى التاسع عشر (١٨٦٨ - ١٨٧٠)^(١٢) تاريخ انتقائى يرصد الشخصيات الرئيسية فقط، ولكن النطاق الذى يشمل لا يقل إبهاراً عن كتاب مول.

ومع ذلك فإن أمثال هذه الدراستات الانتقائية قد أغفلت بعض الأشياء، فالمستشرقون الأكاديميون كانوا يهتمون فى الغالب بالمهود القديمة لأى لغة أو مجتمع يدرسونه. ولم يحدث حتى أواخر القرن، باستثناء رئيسى أوحد هو المعهد المصرى الذى أنشأ نابليون، أن بدأ الاهتمام الكبير بالدراسة الأكاديمية للشرق الحديث أو القائم فعلاً. أضف إلى ذلك أن الشرق الذى يُدرس كان، بصفة عامة، 'عالمًا نصيًّا'، أى إن مصدر تأثير الشرق كان الكتب والمخطوطات، بخلاف تأثير اليونان فى عصر النهضة الأوروبية والذى كان

مصدره فنون المحاكاة مثل النحت والاولانى الفخارية. بل إن التقارب
الوجدانى بين المستشرق وبين الشرق كان 'نصياً'، حتى قيل إن بعض
المستشرقين الألمان فى أوائل القرن التاسع عشر كتب لهم الشفاء التام من
أذواقهم الاستشراقية عندما شاهدوا بأعينهم مثلاً هندياً له ثمانى أذرع^(٢٣).
وحين كان المستشرق المتبحر فى العلم ينتقل فى البلد الذى تخصص فيه، لم
تكن تفارق ذهنه مطلقاً تلك الأقوال الماثورة المجردة التى لا تتزعزع عن
"الحضارة" التى درسها، ونادراً ما كان المستشرقون يهتمون بشئ سوى إثبات
صحة تلك "الحقائق" البالية بتطبيقها، دون توفيق كبير، على أبناء البلد
الذين لا يفهمونها فَيَتَهَمُونَ بالانحطاط. وأخيراً فلإن قوة الاستشراق نفسه
واتساع نطاقه أدى إلى إيجاد 'كمية' معقولة من المعرفة الإيجابية الدقيقة عن
الشرق، إلى جانب ضرب من المعرفة 'من الدرجة الثانية' - وهى التى تختبئ
فى بعض المواقع مثل الحكاية الشرقية، وأسطورة الشرق الغامض، والأفكار
الخاصة باستعصاء فهم آسيا - فأصبحت لهذا الضرب من المعرفة حياة
خاصة، وهى التى وصفها ف. ج. كيرنان وصفاً موفقاً حين قال إنها "حلم
اليقظة الجماعى الأوروبى عن الشرق"^(٢٤). وكان من النتائج الطيبة لذلك أن
عدداً جديراً بالتقدير من الكُتَّاب المُهِمِّين فى القرن التاسع عشر أمسوا
يتحمسون للشرق، واعتقد أننا نصيب كبد الحقيقة إذا أخذنا عن نوع من
الكتابات الاستشراقية التى تمثلها الآثار الأدبية لفكتور هوجو، وجوته،
ونيرفال، وفلوبير، وفيتزجيرالد وأمثالهم. ولكن هذا النوع يصاحبه حتماً لونٌ
من الأساطير المبهمة عن الشرق، وصورة للشرق لا تنبع فقط من المواقف
المعاصرة وضروب التحيز الشائعة بل أيضاً مما أسماه ثيكر غرور الأمم وغرور
الباحثين. ولقد سبق لى أن لُحِثَ إلى أوجه الانتفاع السياسى بهذه المادة فى
الصورة التى ظهرت بها فى القرن العشرين.

لقد تضاعف اليوم احتمال وصف المستشرق نفسه بهذه الصفة عما كان
عليه فى أى وقت حتى الحرب العالمية الثانية، ومع ذلك فهذه التسمية لا تزال
مفيدة، كما يحدث عندما تنشئ الجامعات برامج أو أقساماً علمية للغات

الشرقية أو الحضارات الشرقية. ففى جامعة أوكسفورد فرع دراسات شرقية (يشار إليه بتعبير 'كلية' أو هيئة تدريس) وفى جامعة برنستون قسم علمى للدراسات الشرقية، ومنذ عهد قريب، أى فى عام ١٩٥٩، قامت الحكومة البريطانية بتكليف لجنة خاصة "بمراجعة واستعراض التطورات التى شهدتها الجامعات فى مجال الدراسات الشرقية، والسلافونية، ودراسات شرقى أوروبا، والدراسات الإفريقية... وأن تبحث وضع مقترحات لزيادة تطويرها فى المستقبل وأن تسدى المشورة بشأنها"^(١٠٠) والتقرير الذى أصدرته اللجنة فى عام ١٩٦١ وأطلق عليه اسم تقرير هيتز، لا يبدى أى قلق بشأن إطلاق الصفة العامة، أى 'الشرقية'، على هذه الدراسات، إذ رأى أنها تستخدم لأغراض مفيدة فى الجامعات الأمريكية أيضاً. بل إن أكبر اسم فى مجالات الدراسات الإسلامية الانجلو أمريكية، وهو هـ. أ. ر. جيب، كان يفضل إطلاق صفة المستشرق على نفسه بدلاً من التخصص فى اللغة العربية، ورغم نزعة الكلاسيكية كان أحياناً ما يستعمل التعبير الجديد القبيح "دراسات المناطق" فى الإشارة إلى الاستشراق حتى يبين أن التعبيرين يمثلان آخر الأمر عناوين جغرافية يجوز استعمالها بالتبادل^(١٠١). ولكن ذلك، فى رأى، يخفى بسذاجة علاقة أهم بين المعرفة والجغرافيا، وأود أن أنظر فى هذه العلاقة دون إسهاب.

على الرغم من تشنيت الذهن الذى يسبب فيه عدد كبير من الرغبات والدوافع والصور التى تسم جميعاً بالغموض، فالذهن فيما يبدو يصوغ دائماً ما أسماء كلود ليفى-شترأوس 'علم المجسّدات'^(١٠٢). فعلى سبيل المثال تقوم قبيلة بدائية بتحديد مكان معين، ووظيفة معينة، ودلالة معينة، لكل نبات مورق فى بيئتها المباشرة. وليس للكثير من تلك الحشائش والأزهار فوائد عملية، ولكن ليفى-شترأوس يرمى إلى إيضاح أن الذهن يتطلب النظام، والنظام يتحقق برصد جميع الأشياء والتمييز بينها، ووضع كل شىء يعيه الذهن فى مكان يتيح العثور عليه، ومن ثم تخصيص أدوار لكل شىء فى رصيد الأشياء والهويات التى تتكون البيئة منها، وهذا الضرب من التصنيف

الأول أو البدائي له مَنطِقُهُ، ولكن القواعد التي يستند إليها مجتمع ما في اعتبار نبات السرخس رمزاً للنعمة، ويستند إليها مجتمع آخر في اعتباره رمزاً للنقمة، ليست عقلانية بوضوح ولا هي عالمية، إذ دائماً ما نجد بعض المتصنف الخالص في أسلوب إدراك الخصائص التي تميز الأشياء بعضها عن بعض، وتفتقر بهذه الخصائص المميزة قيم ذات تاريخ نستطيع لو كشفنا عنه كشفاً كاملاً أن نجد فيه نفس القدر من التعسف، وهو ما يتجلى دون لأي في مسألة الآراء الشائعة (الموضة). لماذا تظهر 'موضة' الشعر المستعار و'الياقة' المصنوعة من 'الدانتلا' والحذاء العالي الكعب ذي المشبك ثم تختفى في فترة عقود معدودة؟ سيرجع جانب من الإجابة إلى نفع هذه الأشياء وجانب آخر إلى جمالها في ذاتها، لكننا إذا اتفقنا على أن جميع الأشياء في التاريخ، مثل التاريخ نفسه، من صنع البشر، فسوف ندرك مدى إقدام البشر على تحديد أدوار وإسباغ معانٍ على الكثير من الأشياء أو الأماكن أو الأوقات، وهي أدوار ومعانٍ لا تكتسب صحة موضوعية إلا بعد تحديد البشر لها وإسباغهم إياها عليها، ويصدق هذا بصفة خاصة على 'الأشياء' غير الشائعة نسبياً، مثل الأجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير السوي".

ويمكننا بكل تأكيد أن نقول إن بعض الأشياء المميزة من صنع الذهن، وإن هذه الأشياء التي يبدو لها وجود موضوعي، ليست في الواقع إلا أوهاماً. فقد تقوم مجموعة من الناس الذين يعيشون في أرض لا تتعدى مساحتها عدة أفدنة بإقامة حدود تفصل بين أرضهم وبين الأراضي المحيطة بها مباشرة وما يتجاوزها من أرض، وهي التي يطلقون عليها اسم "أراضي الهمجين". ويتميز آخر نرى أن الاتجاه الشائع عالمياً بأن يطلق الناس على مكان بالفنونه تعبير "أرضنا نحن" وعلى المكان الذي لا بالفنونه ويتجاوز أرضهم المألوفة تعبير "أرضهم هم" أسلوباً لوضع حدود جغرافية مميزة قد تكون تعسفية تماماً. وأنا أستعمل كلمة "تعسفية" هنا لأن الجغرافيا الخيالية من نوع "أرضنا وأرضهم" لا تحتاج إلى افتراض اعتراف "الهمجين" بذلك التمييز، بل يكفي لنا "نحن" أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا، فهذا من شأنه

أن يجعلهم يصبحون "هم" ، ويجعل أرضهم وعقليتهم موسومة بالاختلاف عن أرضنا وعقليتنا "نحن" . ويدعو، إلى حد ما، أن المجتمعات الحديثة والمجتمعات البدائية تستمد إحساسها بهوياتها بصورة سلبية . ومن الأرجح أن إحساس الاثنين في القرن الخامس بأنه غير همجي كان يعادل إحساسه الإيجابي بأنه آثني، فالحدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متوقعة، لكنه كثيراً ما يكون إحساس الشخص بأنه غير أجنبى قائماً على تصوره عما يوجد "هناك" فيما وراء أرضه، وهو تصور أبعد ما يكون عن الدقة، إذ يبدو أن شتى ألوان الافتراضات والارتباطات والأوهام تتزاحم في المكان الموجود خارج أرض الشخص .

كتب الفيلسوف الفرنسي جاستون باشيلار تحليلاً ذات يوم لما أطلق عليه اسم "شعرية" المكان⁽²⁸⁾ . فقال إن المكان داخل المنزل يكتسب لوناً من الألفة، والسرية والأمن، سواء كان ذلك حقيقة أو خيالاً، بسبب الخبرات التي أصبحت تبدو ملائمة له . والامكنة 'الموضوعية' في المنزل - كالزوايا والممرات والأقبية والغرف - أقل أهمية بكثير عما اكتسبته شاعرياً، وهو عادة 'صفة' ذات قيمة خيالية أو استعارية نستطيع أن نسميها ونشعر بها، وهكذا قد يصبح المنزل مسكوناً، أو يوحى بدفء المأوى أو بالسجن أو بالسحر . ومن ثم فإن المكان يكتسب معنى عاطفياً بل ومعنى عقلائياً من خلال لون من التحول 'الشعري' الذي يؤدي إلى تحويل الاصقاع الخاوية أو المجهل البعيدة إلى 'معانٍ' محددة لنا هنا . ويحدث هذا التحول نفسه عندما نعالج الزمن، إذ إن جانباً كبيراً مما يرتبط في أذهاننا أو مما نعرفه عن الفترات التي نشير إليها بعبارات مثل "منذ زمن طويل" أو "في البداية" أو "في نهاية الزمن" هو في حقيقته شاعري - أي مصنوع . فالمؤرخ الذي يتحدث عن المملكة الوسيطة في مصر القديمة سوف يجد في تعبير "منذ زمن بعيد" معنى بالغ الوضوح، ولكن هذا المعنى نفسه لا يلقى تماماً الطابع الخيالي أو شبه التوهم الذي يشعر المرء أنه كامن في تلك الفترة الزمنية البالغة الاختلاف والبعد عن زماننا، فلا شك أن الجغرافيا الخيالية، والتاريخ الخيالي يساعدان الذهن في تكثيف

وتعميق إحساسه بقاته بتحويل المسافة والاختلاف بين ما هو قريب منه وما هو بعيد عنه. وينطبق هذا بنفس الدرجة على الشاعر الذى كثيراً ما تتابنا والذى توحى بأننا كان يمكن أن نحس بالمزيد من دفء "الانتماء" فى القرن السادس عشر أو فى جزر تاهيتى، فى جنوب المحيط الهادئ.

لكنه لا جدوى من التظاهر بأن كل ما نعرفه من الزمن والمكان، أو بالأحرى عن التاريخ والجغرافيا، خيالى فى المقام الأول. فوجود التاريخ 'الإيجابى' والجغرافيا 'الإيجابية' لا شك فيه، ونستطيع الإلمام إلى منجزاتهما الرائعة فى أوروبا والولايات المتحدة. فالباحثون يحيطون الآن قطعاً بمعارف عن العالم، وعن ماضيه وحاضره، تزيد عما كانوا يحيطون به فى زمن جيون، المؤرخ البريطانى فى القرن الثامن عشر، على سبيل المثال. ولكن هذا لا يعنى أنهم يحيطون بجميع المعارف، أو - وهو الأهم - أن معارفهم قد أزلت فعلاً 'المعرفة الخيالية' للجغرافيا والتاريخ التى كنت أناقشها. ولنا بحاجة إلى أن نثبت هنا فيما إذا كانت هذه المعرفة الخيالية 'مبثوة' فى التاريخ والجغرافيا أو أنها، بمعنى من المعانى، تُبطلهما. فلنقتصر على القول، مؤقتاً، إن هذه 'المعرفة' موجودة باعتبارها شيئاً يتجاوز ما يبدو لنا معرفة إيجابية وحسب.

لقد كانت صورة الشرق فى أوروبا، منذ أقدم العصور تقريباً، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق. فعلى نحو ما أوضح ر. و. سـدـرن بأسلوبه الرشيق، كان تفهم أوروبا - على الأقل منذ بدايات القرن الثامن عشر - لنوع محدد من الثقافة الشرقية، وهو الثقافة الإسلامية، يتسم بالجهل وإن كان مركباً من عناصر عديدة^(١٩). فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائماً، فيما يبدو، بعض المعانى التى تتداعى إلى الذهن حين يذكر الشرق، دون أن تبلغ حد الجهل تماماً أو حد العلم تماماً، وانظر أولاً إلى رسم الحدود بين الشرق والغرب، وهى التى كانت تبدو بوضوح حتى فى وقت كتابة الإلياذة وهى الملحمة التى كتبها الشاعر اليونانى هوميروس قبل الميلاد: ولسوف نجد أن سمتين من أشد السمات ارتباطاً بالشرق وأبعدها تأثيراً

واضحتان فى مسرحية القُرص للشاعر أيسخولوس، وهى أقدم مسرحية وصل إلينا نصها، وفى مسرحية عابديات باخوس للشاعر يوريبيليس، آخر مسرحية وصل إلينا نصها، إذ يصور أيسخولوس إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التى يقودها الملك أرئخششا (كسرى) قد دمرها اليونانيون، وعندها تنشد الجوقة (الكورس) الانشودة التالية:

بأنت أراضى آسيا جَمْعاءُ
فى نعيمها تُجسُّ بالخواءِ!
قائد الجيوش كسرى عندها... آهآ وآه!
كسرى تحطم بعدما ويلاه يا ويلاه!
وكلُّ ما دبر كسرى قد تحطَّم
فى السفنِ بالبحرِ الحِصَم
إذن كيف استطاع الحرب داريوس الامين
وأن يعودَ بالرجالِ سالمين
إذ قادهم فى حومةِ المعركة
القائدُ المحبوبُ من صوصة؟

والمهم هنا أن آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبى وبفضله، وتظهر أوروبا فى صورة المنتصر على آسيا، ذلك "الأخر" - العالم المعادى - فيما وراء البحار، كما تُنسب إلى آسيا مشاعر 'الخواء' والضياع والإحساس بالكارثة، وهى المشاعر التى تصبح من نصيب كل تحدُّ من الشرق للغرب، كما ينسب إلى آسيا أنها تمنى زوال عهد ما فى الماضى المجيد، استطاعت فيه التفوق وأن تنتصر هى نفسها على أوروبا.

وفى مسرحية عابديات باخوس، وربما كان طابعها الآسيوى أبرز من طابع أى مسرحية أخرى من المسرحيات الاثينية القديمة، يصور الشاعر الربُّ

ديونيسوس تصويراً صريحاً يربطه بأصوله الآسيوية وبضروب التطرف التي تتسم بها 'الأسرار' الشرقية والتي تحمل في أطوائها تهديداً غريباً، فالملك بثيوس، ملك طيبة، يلقى حتفه على أيدي أجيف، والدته، ومعها زميلاتها من عابدات باخوس إله الخمر، إذ إن تحدى بثيوس للرب ديونيسوس بعدم اعترافه لا بسلطانه ولا ببروبيته، يجلب له عقاباً رهيباً، وتنتهى المسرحية باعتراف عام بالسلطة الرهيبية لذلك الرب غريب الأطوار. ولم يفت السراح المحدثين لمسرحية عابدات باخوس أن يشيروا إلى النطاق الفذ للجوانب الفكرية والجمالية من تأثير المسرحية، إلا أنهم لم يجدوا بُدّاً من رصد أحد التفاصيل التاريخية الإضافية وهي أن يوريبديدس "قد تأثر قطعاً بالمظهر الجديد الذي اكتسب به حتماً مذاهب عبادة ديونيسوس، في ضوء ديانات 'الانتشاء' الأجنبية للأرباب بنديس، وسبييل (كيبيلي) وسابازيوس، وأدونيس وإيزيس، وهي الديانات التي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وبلاد الشام فانتشرت في مدينتي بيروس وأثينا في سنوات الحرب البيلوبونية، بين أثينا واسبرطة في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت تتسم بالإحباط والرعدة المتزايدة" (٣١).

وسوف يظل هذان الجانبان من جوانب صورة الشرق، وهما اللذان يميزانه عن الغرب في هاتين المسرحيتين، من المحاور الأساسية في الجغرافيا الخيالية الأوروبية، فالجانب الأول هو الحد الذي يفصل بين قارتين: فأوروبا قوية وتشطيع التمييز عن نفسها، وآسيا مهزومة وبعيدة، وأيسخولوس يمثل لآسيا، أى يجعلها تتكلم بلسان ملكة فارسية عجوز هي أم كسرى. وأوروبا هي التي تفصح أو تعبر عن الشرق، وهذا الإفصاح أو التعبير ليس ميزة يتميز بها محرك الدُمى بل خالق حقيقى لديه القوة على أن يهبها الروح، وأن يجعلها تمثّل وتحرك وتشكل ذلك المكان الذى يقع فيما وراء الحدود المألوفة، والذي لولاها لظل صامتاً وخطراً. والفرقة الموسيقية التي يقودها أيسخولوس، والتي تتضمن العالم الآسيوى كما يتصوره كاتب المسرح، تشبه

الإطار العلمى الذى يغلف دراسة المستشرق الذى قد يجد فى أصقاع آسيا الشاسعة والتي لا شكل لها ما يشير تعاطفه أحياناً، ولكنه دائماً ما يُخضع ذلك لفحص دقيق ينم عن إحساسه بالسيادة عليه. وأما الجانب الثانى فهو صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطر، فمظاهر الإفراط الشرقية تدمر الموقف العقلانى، وهى المظاهر المضادة بجاذبيتها الغامضة لما يبدو أنه قيم الأسوياء أو القيم الطبيعية. ويرمز للفرق الذى يفصل الشرق عن الغرب تلك الصرامة التى يَصْدُّ بها الملك بتيوس عابدات باخوس الهائجات، أول الأمر، لكنه عندما يتحول بعد ذلك إلى عابد مثلهن لباخوس، فإنه يلقى حتفه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أنه استلم لديونيوس مثلما يرجع فى المقام الأول إلى خطئه فى تقدير الخطر الذى يمثله ديونيسيوس. والدروس الذى يقصده يوربيدس يتخذ شكله الدرامى من خلال وجود كادموس ونيرسياس فى المسرحية، وهما حكيمان طاعنان فى السن يدركان أن "السيادة" وحدها لا تكفى لحكم الناس^(٢٢)، ويقولان إنها يجب أن تقترن بالرأى الصائب أو صواب الحكم على الأشياء، ومعناه التقدير الصحيح لقوة الدول الأجنبية والتفاهم معها بخبرة وروية. ومن هذا الوقت بدأ الغرب يأخذ مأخذ الجدل جوانب 'الغموض' الشرقية لأنها على الأقل تتحدى العقل الغربى فترغمه على اتخاذ خطوات جديدة تنبئ عن طموحه الثابت وقوته الصاعدة.

ولكن كل تقسيم كبير، مثل تقسيم العالم إلى غرب وشرق، يؤدى إلى تقسيمات أخرى أصغر، خصوصاً لأن المشروعات الحضارية الصغيرة تحفز الناس على القيام بأنشطة مستمرة مثل الترحال والفتوح واكتساب خبرات جديدة. وهكذا ففى اليونان القديمة وفى الامبراطورية الرومانية قام الجغرافيون والمؤرخون وبعض الزعماء مثل قيصر، والخطباء، والشعراء بإضافة الكثير إلى تراث التقسيم الذى يصنف ويفصل الأجناس والأقاليم والأمم والأذهان بعضها عن البعض، وكان جانب كبير من ذلك يرمى إلى النفع الذاتى، وكان الهدف من وجوده إثبات أن الرومان واليونان متفوقون على غيرهم من الشعوب. ولكن الاهتمام بالشرق كانت له تقاليده الخاصة فى التصنيف

والترتيب الهرمى. ومنذ القرن الثانى قبل الميلاد فصاعداً، لم يكن يغيب عن ذهن كل من يرحل إلى الشرق أو ينجه بأنظاره إليه من حكام الغرب الطامحين أن هيرودوت - المؤرخ والرحالة والأخبارى الذى لا تنفذ له جعبة - مثل الاسكندر الأكبر - وهو الملك والمقاتل والفتاح العلمى - كاتا قد زارا الشرق من قبل. وهكذا كان الشرق مقسماً تقسيمات قرعية ما بين الممالك التى سبق أن عرفها وزارها وفتحها هيرودوت والإسكندر وخلفاؤهما الأدنى منزلة، وبين الممالك التى لم تسبق معرفتها أو زيارتها أو فتحها. وعندما جاءت المسيحية أكملت إنشاء التقسيمات الداخلية الرئيسية للشرق: وهى الشرق الأدنى والشرق الأقصى والشرق المألوف، وهو الذى يسميه رينيه جروسيه "إمبراطورية بلاد الشام"^(٣٢)، والشرق الجديد. وكانت صورة الشرق تتفاوت من ثم فى الجغرافيا ' المتصورة' ما بين عالم عريق يعود الإنسان إليه مثلما يعود إلى جنة عدن أو الفردوس، ليقيم فيه صورة جديدة من الدنيا القديمة، وبين مكان جديد كل الجدة يرتاده الإنسان مثلما ارتاد كولومبس أرض أمريكا، حتى ينشئ الدنيا الجديدة (وإن كان من المفارقات أن كولومبس نفسه كان يظن أنه اكتشف جزءاً جديداً من الدنيا القديمة). وقطعاً لم تكن أى هاتين الصورتين للشرق تنتمى إلى جانب وحده دون الآخر، ولكن المهم هو تذبذب كل صورة منهما، وما تغرى به من إيهامات وظلال معانٍ، ومن القدرة على تسرية الذهن وبث الاختلاط فى التفكير.

وانظر كيف أصبح الشرق، وخصوصاً الشرق الأدنى، معروفاً فى الغرب باعتباره الصورة المضادة العظمى والمكملة للغرب منذ القدم، إذ شهد الكتاب المقدس ونشأة المسيحية، وبعض الرحالة مثل ماركو پولو الذى رسم الطرق التجارية ووضع الانساق الدقيقة لتنظيم التبادل التجارى، ومن تلاه مثل لودوفيكو دى فارتيما، وبيتر ديلالى، وكاتب حكايات الاسفار متدفيل، إلى جانب حركات الفتح الشرقية الجبارة وخصوصاً الفتوح الإسلامية بطبيعة الحال، ثم الحجاج المقاتلين، وعلى رأسهم الصليبيون. وقد أثمرت هذه الخبرات كتابات تشكل فيما بينها سبجلاً له يناؤه الداخلى الخاص،

وفى هذا السجل يبرز عدد محدود من القوالب التى تمثلها خير تمثيل مثل قالب الرحلة والقصة التاريخية، والحكاية الجغرافية، والنمط الثابت، والمواجهة الجدلية. وتعتبر هذه القوالب العدسات التى كان يُنظر إلى الشرق من خلالها، وهى التى تشكل لغة اللقاء بين الشرق والغرب، وكيف كان يُرى هذا التلاقى والشكل الذى كان يتخذه. ولكن اللقاءات البالغة العدد كان يوجد بينها، إلى حد ما، ذلك التذبذب الذى كنت أتحدث عنه. فإذا كان شيء ما اجنبياً وبعبداً بصورة صريحة، اكتسب لسبب ما، مكانة شيء مألوف إلى حد ما، وتوقف المرء عن الحكم على الأشياء باعتبارها جديدة كل الجدة أو معروفة لديه معرفة كاملة. وهكذا نشأت مرتبةً وسطى جديدة، تتيح للمرء أن يبصر الأشياء الجديدة، أى الأشياء التى يراها لأول مرة، باعتبارها صوراً لأشياء معروفة. وكانت هذه المرتبة فى جوهرها لا تمثل أسلوباً لتلقى المعلومات الجديدة بقدر ما كانت طريقة للسيطرة على ما يتضمن، فيما يبدو، خطراً يهدد إحدى الطرائق الراسخة للنظر إلى الأشياء. فإذا كان على الذهن، فجأة، أن يتصدى لما يعتبره شكلاً جديداً للحياة يختلف اختلافاً جذرياً عما سبقه - على نحو ما بدأ الإسلام لأوروبا فى أوائل العصور الوسطى - كانت استجابة الذهن تتسم، بصفة عامة، بالمحافظة واتخاذ موقف الدفاع. إذ كان يقال إن الإسلام صورة جديدة مخادعة لخبرة سابقة، وكانت فى هذه الحالة هى المسيحية. وهكذا ينجح الذهن فى تخفيف حدة الخطر، وفرض القيم المألوفة نفسها، ويتمكن الذهن فى النهاية من تخفيف الضغوط عليه باستيعاب الأشياء إما باعتبارها «أصيلة» أو «مكررة»، وبمعناها يستطيع أن «يتناول» الإسلام حقاً، فيسيطر على جدته وطاقته على الإحياء بحيث يتمكن من رسم خطوط تميز دقيقة نسبياً، وهى ما كان فى عداد المحال لو ترك الذهن جدّة الإسلام الأصلية دون تعديل. وهكذا كان الشرق بصفة عامة يتذبذب بين احتقار الغرب للمألوف، ورجفة سروره بالجديد أو خوفه منه.

ولكن خوف أوروبا من الإسلام، وإن لم يكن يمثل الاحترام فى كل حالة، كان له ما يبرره. فبعد وفاة محمد ﷺ فى عام ٦٣٢، ازدادت

هيمنة الإسلام العسكرية، وازدادت في وقت لاحق هيمنته الثقافية والدينية، زيادة هائلة. فقد فتحت جيوش المسلمين أولاً بلاد فارس، وسوريا، ومصر ثم تركيا ثم شمال إفريقيا، كما فتحت في القرنين الثامن والتاسع إسبانيا وجزيرة صقلية وأجزاء من فرنسا. وما إن حل القرنان الثالث عشر والرابع عشر حتى أصبح حكم الإسلام يمتد شرقاً إلى الهند والهند الصينية والصين، ولم يكن في طرف أوروبا أن ترد على هذه الهجمة رداً يذكر، إلا بالخوف ولون من ألوان الرهبة. ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية اهتمام يذكر بعلوم المسلمين وثقافتهم الرفيعة وصور البهاء والروعة المتواترة لديهم، وهم الذين كانوا، كما يقول جيون، "معاصرين لظلم الفترات وأشدّها كسلاً في حوليات أوروبا". (ولكنه يضيف بقدر ما من الرضى "لكنه قد ازداد حجم العلم في الغرب، ويبدو من ثم أن الدراسات الشرقية قد وهنت وتدهورت"^(٣١)). وأما ما كان المسيحيون يشعرون به في العادة إزاء الجيوش الشرقية فهي أنها كانت تشبه سرباً من أسراب النحل إلى حد كبير، ولكن أيادها ذات بأس شديد. فاجتاحت كل شيء". حسبما كتبه إيرشمير، وكان كاهنا في مونتي كاسينو في القرن الحادي عشر^(٣٢).

ولم يصبح الإسلام رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجين الشيطانية الكريهة بلا سبب، فلقد كان يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كان "الخطر العثماني" يكمن حتى نهاية القرن السابع عشر بجوار أوروبا ويمثل خطراً دائماً على الحضارة المسيحية بأسرها، وعلى مر الزمن تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر ومآثراته التقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثالبه في صلب حياتها. ويحكى لنا صمويل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والوردة "أن الرجل ذا التعليم والذكاء المتوسط" في عصر النهضة في إنجلترا وحدها، كان يعرف خير المعرفة ويستطيع أن يشهد على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وانتهاكاته لأوروبا المسيحية^(٣٣). والذي يهمنا هو

أن ما بقى شائعاً عن الإسلام كان بالضرورة صورة مخففة لتلك القوى العظمى والخطرة التي كان يرمز لها في أوروبا. وعلى نحو ما فعل الروائي وولتر سكوط في تصويره للبدو الرُّحَّل، كان تصوير أوروبا للمسلم العثماني أو العربي يمثل دائماً محاولة للتحكم في الشرق المهيب، ويصدق ذلك إلى حد ما على أساليب العلماء المستشرقين المحدثين، فليس موضوعهم هو الشرق في ذاته بقدر ما هو التعريف بالشرق، فإذا تَسَّتْ معرفته أصبح أقلُّ إثارة للخوف لدى جمهور القراء الغربيين.

وليس إضفاء الالفة على هذا النحو على كل ما هو غريب أو عجيب مدعاة للخلاف أو الذم بصورة خاصة، فهو يحدث قطعاً فيما بين جميع الثقافات وبين جميع البشر. ولكن سرماى تأكيد هذه الحقيقة وهي أن المستشرق، شأنه في هذا شأن أى فرد في الغرب الأوروبي فكر في أمر الشرق أو زاره، قد "أجرى هذه العملية الذهنية". ولكن الأهم من ذلك هو المجموعة المحدودة من المفردات والصور التي تفرض نفسها من جراء ذلك. وتصوير الإسلام في الغرب شاهد على ذلك، على نحو ما بين نورمان دانييل في دراسته الرائعة للإسلام والغرب. وكان من القيود التي قيدت تفكير المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام قيدُ القياس أو التشبيه، فلما كان المسيح أساس الدين المسيحي، افترض هؤلاء - وكانوا مخطئين كل الخطأ - أن محمداً يمثل للإسلام ما يمثله المسيح للمسيحية، ومن هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجدلية أى "المحمدية" وألقوا بمحمد ﷺ صفة "الدجال" بصورة تلقائية^(٣٧). ومن أمثال هذه المفاهيم الخاطئة وغيرها "تشكلت حلقة لم تنكسر في يوم من الأيام بالانفتاح على الخارج... إذ اعتبروا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل وكاف بذاته"^(٣٨) وأصبح الإسلام صورة - وهي الكلمة التي أتى بها دانييل، وتترتب عليها في نظري دلالات مهمة للاستشراق بصفة عامة - إذ لم تعد وظيفتها تكمن في تمثيل الإسلام في ذاته بقدر غثيله لعيون المسيحيين في العصور الوسطى. يقول دانييل:

كان الانجاء الثابت إلى إهمال ما يعنيه القرآن، أو ما يرى المسلمون أنه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمين وأفعالهم في شتى الظروف، يعنى ضمناً تقديم المذهب القرآني وغيره من المذاهب الإسلامية في شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وازدادت احتمالات تقبل الأشكال التي يزداد تطرفها باطراد مع زيادة ابتعاد الكتّاب والجمهور عن حدود أراضي المسلمين، بل كانوا يجدون صعوبة كبيرة في تصديق ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به، فلقد نشأت صورة مسيحية للإسلام وكان الكتاب لا يتخلّون إلا عن أقلّ القليل من تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق) ولكنهم لم يكونوا يتخلّون مطلقاً عن إطارها. وكنت تلمح بطبيعة الحال ظلال اختلافات، لكنها دائماً تدور في إطار مشترك. وجميع التصويرات التي كانوا يقومون بها لزيادة الدقة لم تكن تزيد من دفاع عما أدركوا أخيراً أنه مُعرّضٌ للهدم، أي إنها كانت بمثابة تدعيم لبناء تصدع. فأراء المسيحيين كانت بناء لا يمكن هدمه، حتى وإن كانت الغاية إعادة بنائه^(٣٩).

وقد تدعمت هذه الصورة الصارمة للإسلام بعدة سبل كان من بينها - إبان العصور الوسطى وبداية عصر النهضة - ضروب بالغة التنوع من الشعر، والمجادلات العلمية، والخرافات الشعبية^(٤٠). وبحلول هذه الفترة كان الشرق الأدنى يكاد يمثل جزءاً من صورة العالم المشائمة في عيون أبناء المسيحية اللاتينية، على نحو ما نرى في أنشودة رولان التي تصور دين المسلمين باعتباره يضم محمداً ﷺ وأبوللو، الرب الوثني الإغريقي. وبحلول منتصف القرن الخامس عشر، على نحو ما بين ر. و. سَدْرَن في كتابه الرائع، اتضح للمفكرين الأوروبيين الجادين "أنه لا بد من اتخاذ إجراء ما بصدد الإسلام" الذي كان قد قلب الموازين بوصول عسكر المسلمين أنفسهم إلى شرق أوروبا. ويَقْصُ سَدْرَن قصة مثيرة وقعت ما بين عامي ١٤٥٠ و ١٤٦٠ عندما حاول أربعة من العلماء، هم جون السيجوفني، ونيكولاس

القوصى، وجان چيرمين، وإينياس سيلفيوس (بيوس الثانى) التصدى للإسلام من خلال "مؤتمر" خاص. كان الأول صاحب الفكرة التى تقضى بعقد مؤتمر 'مع الإسلام' يحاول فيه المسيحيون تحويل المسلمين جُمْلَةً عن عقيدتهم. "كان يرى فى المؤتمر أداة لها وظيفتها السياسية إلى جانب وظيفتها الدينية الخالصة، ويتعبّر تستجيب له صدور المحدثين صاح قائلًا إن المؤتمر حتى لو استمر عشر سنين فسوف يكون أقل تكلفة وأقل ضرراً من الحرب". لم يتوصل الأربعة إلى اتفاق، ولكن الحادثة بالغة الأهمية لكونها محاولة لودعية - تدخل فى إطار المحاولات الأوروبية من القديس بيد إلى مارتن لوتر - لتقديم صورة تمثل الشرق فى عيون أوروبا، والجمع بين الشرق وأوروبا معاً على المسرح فى شكل له دلالة، والقصد منه أن يشرح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام صورة مُضَلَّلَةٌ من صور المسيحية. وفيما يلى ما انتهى إليه سَدْرُنْ:

وأبرز ما يتجلى لنا هو عجز أى نظام من هذه النظم الفكرية [المسيحية الأوروبية] عن تقديم تفسير مقنع ومُرْضٍ للظاهرة التى تحاول تفسيرها [الإسلام] - بل وعجزها إلى درجة أكبر عن التأثير بصورة حاسمة فى مجرى الأحداث فى دُنيا الواقع. فعلى المستوى العملى، لم يكتب للأحداث أن تحقق النجاح المُدَوَّى أو الفشل الذريع على النحو الذى تنبأ به أذكى المراقبين، وربما يكون جديراً بالملاحظة أن الأحداث حققت أكبر نجاح ممكن عندما كان أفضل القضاة يتوقعون، بثقة، نهاية سعيدة. فهل تحقق أى تقدم [فى المعرفة المسيحية بالإسلام]؟ لابد أن أهرّب عن اقتناعى بوجود هذا التقدم. وحتى لو كان حل المشكلة قد ظل يستعصى على الظهور للرأى، فإن صوغ المشكلة أصبح يتعد عن التبسيط، وأكثر عقلانية، وأكثر ارتباطاً بالخبرة... والباحثون الذين بذلوا الجهد لمعالجة مشكلة الإسلام فى العصور الوسطى أخفقوا فى العثور على الحل الذى كانوا يطلبونه ويرغبون فيه، ولكنهم أنشأوا عادات فى التفكير

وطاقت على الفهم لا تزال جديرة بالنجاح لو توافرت لغيرهم
وفى مجالات أخرى^(١١).

ويخصص سَافِرُونُ الجانب الأكبر من تحليله، هنا وفى أبواب أخرى من تاريخه الموجز للأراء الغربية فى الإسلام، لإيضاح أن الجهل الغربى هو الذى ازداد فى النهاية تنقيحاً ويُعدّلاً عن البساطة، لا أن قلداً ما من المعرفة الإيجابية الغربية قد ازداد حجماً ودقة. فالأكاذيب لها منطقها الخاص وجدليتها الخاصة فى النمو أو التدهور. فلقد أهملت على شخصية النبى محمد ﷺ فى العصور الوسطى مجموعة من الصفات التى تتفق مع "شخصية كل نبى فى القرن الثانى عشر" من أنبياء ما يسمى 'الروح الحرة' وهم الذين ظهروا فعلاً فى أوروبا فكان لهم من صدقوهم ومن اتبعوهم". وعلى غرار ذلك، فلما كان يُنظر إلى محمد ﷺ باعتباره نبياً ينشر تنزيلاً رافضاً، فلقد أصبح أيضاً جماع صور الفساد، وهى النظرة المستفزة، منطقياً، من اعتباره دَجَّالاً^(١٢). وهكذا اكتسب الشرق من يمثلونه، إن صح هذا التعبير، وصوراً مثله، وازداد كل منها تمجيداً عما سبقه، كما ازداد اتساقها الداخلى مع بعض المقتضيات الغربية. فكأنما كانت أوروبا، حالما استقر رأيها على أن الشرق يمثل المكان المناسب لتجسيد اللانهاى فى شكل محدد، عاجزة عن التوقف عن ممارسة ذلك، فاصبح الشرق والشرقى، عربياً كان أو إسلامياً أو هندياً أو صينياً أو سوى ذلك، صورياً شبه مجسدة ومتكررة لكيان أصلى عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) وهو الكيان الذى افترض أنها تحاكيه. ولم يتغير على مر الزمن إلا مصدر هذه الأفكار الغربية، والترجيبة إلى حد ما، عن الشرق، دون أن يتغير طابعها. وهكذا انتشر الاعتقاد فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بأن بلاد العرب "تقع على حافة العالم المسيحى، وأنها ملجأ طبيعى للزنادقة الخارجيين على القانون"^(١٣) وأن محمداً ﷺ كان مُرتدّاً مأكراً، وكان القرن الثانى عشر يرى أن الباحث المشرق، أى المتخصص العالم، كان من يُركن إليه لإيضاح أن الإسلام لا يزيد فى الواقع عن بدعة أريوسية من الدرجة الثانية^(١٤).

وهكذا فإن وصفنا المبثني للاستشراق باعتباره مجالاً علمياً يكتسب الآن شكلاً مجسداً جديداً. فكثيراً ما يكون المجال حيزاً مغلقاً. وفكرة التمثيل فكرة مسرحية، وبلدان المشرق هي خشبة المسرح التي يُحبس فيها الشرق كله، وسوف نظهر على هذه الخشبة شخصيات ينحصر دورها في تمثيل الكيان الكلى الأكبر الذى خرجت منه. وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالاً مغلقاً، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتداداً غير محدود خارج العالم الاوروبى المألوف. والمستشرق لا يزيد عن متخصص فى معرفة خاصة، وتعتبر أوروبا بأسرها مسئولة عنها، على نحو ما يُعتبر الجمهور، تاريخياً وثقافياً، مسئولا عن المسرحيات التى يؤلفها كاتب المسرح (ومستجيباً لها). وفى أعماق هذا المسرح الشرقى توجد ذخيرة ثقافية مذهلة يوحى كل عنصر مفرد من عناصرها بعالم يتميز بثراء خرافى: أبو الهول، وكليوباترا، وجنة عدن، وطروادة، وسدوم وعمورة، وعشروت، وإليزيس وأوزوريس، وسبا، وبابل، والجن، والمجوس، ونيوى، وهرسترجون، ومحمد، وعناصر أخرى كثيرة. كما يوحى بأماكن نصف خرافية ونصف معروفة، لا تزيد فى بعض الأحيان عن أسماء مجردة؛ وبمخلوقات شائنة وشياطين وأبطال؛ وبالوان الرعب والملاذات والشهوات. ووجدت المخليلة الأوروبية فى هذه الذخيرة غذاء لا يكاد ينفد، إذ حدث ما بين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر أن كان بعض كبار الكتاب مثل أريوسطور، وميلتون، ومارلو، وناسو، وشيكسبير، وثيربانتيس (سرفانتيس) ومثل مؤلفى أنشودة رولان وقصيدة السيد ينهلون من هذه الذخيرة فيما يؤلفونه بأساليب أدت إلى تحديد وتأكيد أشكال الصور الشعرية والافتكار والشخصيات التى نعرها. أضف إلى ذلك أن قدرًا كبيراً من الكتابات التى كانت تعتبر بحسبنا استشراقية متخصصة فى أوروبا كان يُستخرّ الاساطير الايديولوجية لخدمته، حتى حين كانت المعرفة تتقدم بخطى حقيقية فيما يبدو.

ومن الأمثلة الذائنة على امتزاج الشكل الدرامى بالصور الشعرية 'العلمية' فى المسرح الاستشراقى معجم وضعه بارتليمي ديرييلو بالفرنسية

بعنوان بيبليوتيك أوريتال (أى المكتبة الشرقية) ونشر بعد وفاته فى عام ١٦٩٧، بمقدمة كتبها أنطوان جالان. ونقول مقدمة تاريخ كيمبريدج للإسلام إن هذا الكتاب، إلى جانب المقدمة التى كتبها جورج سيل لترجمته للقرآن (١٧٣٤) وتاريخ المسلمين الذى كتبه سايمون أو كللى (١٧٠٨ و ١٧١٨) كتاب "بالغ الأهمية" فى توسيع نطاق "الفهم الجديد للإسلام" وتقديمه إلى "قراء على مستوى أكاديمي أدنى"^(١٥). ولكن هذا الوصف لكتاب ديريلو وصف قاصر، فالكتاب لا يقتصر على الإسلام فحسب مثل كتابى سيل وأوكلى. فباستثناء كتاب تاريخ الشرق الذى وضعه يوهان هـ. هوتينجر فى عام ١٦٥١، ظل البيبليوتيك المرجع المعتمد فى أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر، وكان نطاقه واسعاً وبالغ الأهمية حقاً، بل إن جالان، الذى كان أول مترجم أوروبى لآلف ليلة وليلة ومتخصصاً شهيراً فى اللغة العربية، كان يُفضّل إنجاز ديريلو على كتابات كل من سبقوه ويُرجع الفضل فى ذلك إلى الاتساع المذهل لنطاق العمل، إذ يقول جالان إن ديريلو قد قرأ عدداً كبيراً من الأعمال باللغات العربية والفارسية والتركية، الأمر الذى مكّنه من اكتشاف أشياء كانت تخفى حتى ذلك الحين عن الأوربيين^(١٦). فبعد أن وضع ديريلو معجماً لهذه اللغات الشرقية الثلاث، اتجه إلى دراسة تاريخ الشرق وجغرافيته ولاهوته وعلومه وفنونه، فى صورها الخرافية والحقيقية أو الصادقة جميعاً. وبعدها قرر أن يؤلف عملين، أحدهما هو البيبليوتيك أو "المكتبة" وهو معجم مواد مرتبة ترتيباً هجائياً، والثانى هو فلوريليج (طاقة الأذهار) أو المنتخبات المترجمة، لكنه لم يكمل إلا العمل الأول.

ويقول جالان فى وصف البيبليوتيك إن صفه "أوريتال" أى الشرقى كان يقصد بها أن تتضمن بلاد الشام بصفة رئيسية، ويقول جالان مُبدئياً إعجابه إن المؤلف لم يكتف بأن تبدأ الفترة التى يتناولها الكاتب بخلق آدم ﷺ وأن تنتهى "بالوقت الذى نعيش فيه" بل إن ديريلو عاد للزمن السحيق، أى إلى الوقت الذى يوصف بأنه "الأعظم" فى الروايات التاريخية الخرافية - ويقصد بها الفترة الطويلة التى عاش فيها ' السليمانون ' قبل آدم ﷺ.

وعندما نحصى فى قراءة وصف جالان لذلك الكتاب ندرك أن البيليوتيك كان يشبه أى تاريخ آخر للعالم، إذ حاول تقديم خلاصة شاملة للمعارف التى كانت متاحة بشأن بعض القضايا مثل خلق العالم وطوفان نوح وتدمير بابل إلى آخره - وإن اختلف ديريلو فى أن مصادره كانت شرقية. وهو يقسم التاريخ إلى نوعين، التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى (ويتمى اليهود والمسيحيون إلى الأول والمسلمون إلى الثانى) كما يقسمه إلى فترتين: ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان. وهكذا استطاع ديريلو أن يناقش ألواناً بالغة الاختلاف من التاريخ، مثل تاريخ المغول، والتتار، والتürk، والسلافونيين، كما جعل استقصاءه شاملاً لجميع ولايات الامبراطورية الإسلامية، من أقصى الشرق إلى أعمدة هرقل، بعادات أهاليها وطقوسهم وتقاليدهم وشرورهم، وأسرهـم الحاكمة، وقصورهم وأنهارهم ونباتاتهم. ورغم أن العمل قد أشار إشارة ما إلى ما أسماه "المذهب المنحرف الذى أتى به محمد والذى تسبب فى أضرار كبيرة للمسيحية" فإنه كان، فى غير ذلك، يتسم بزيادة دقة وثراء تفاصيله عن أى عمل سبقه. ويختتم جالان حديثه بأن يُذكر القارئ ويؤكد له آخر الأمر أن معجم بيليوتيك الذى وضعه ديريلو "مفيد وممتع" بصورة فريدة، فى حين كان غيره من المستشرقين، مثل پوستيل، وسكاليجر، وجوليوس، ويوكوك، وإرينيوس يكتبون دراسات استشرافية ذات نطاق بالغ الضيق فى النحو أو المسائل المعجمية أو الجغرافية وما شابهها. ولم يستطع سوى ديريلو أن يكتب عملاً قادراً على إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية ليست دراسة عقيمًا أو ناكسة للجميل، ويقول جالان إن ديريلو وحده هو الذى حاول أن يثبت فى أذهان قرائه فكرة كافية عما تعنيه معرفة الشرق ودراسته، وهى الفكرة القادرة على إشباع الذهن وإرضاء التوقعات الكبرى التى كانت لدى المرء من قبل^(٢٧).

ومن خلال أمثال هذه الجهود التى بذلها ديريلو استطاعت أوروبا أن تكتشف طاقاتها على 'احتواء' الشرق وإضفاء الصورة التى تريدها عليه، ويلوح لنا هنا وهناك إحساس معين بالتفوق فيما يقرله جالان عن 'مادته

الشرقية' ومادة ديريلو 'الشرقية' ، على نحو ما كان الأوروبيون يجدون في الأعمال الجغرافية التي وضعها أمثال رافائيل دى سان أن العلوم الطبيعية الغربية قد سبقت الشرق وجعلته قديم الطراز^(١٨). ولكن الذى يتجلى لنا لا يقتصر على الزية التى يهينها المنظور الغربى، بل يتجلى إلى جانبه انتصار حيلة فنية بارعة تتمثل فى تناول الشرق الذى يتم بخصب هائل وتبسيطه بحيث يستطيع الغربى غير المتخصص أن يعرفه بصورة منتظمة بل ووفق ترتيب الحروف الأبجدية. واعتقد أن ما قاله جالان عن إرضاء ديريلو لتوقعات القارئ كان يعنى أن البليوتيك لم يحاول مراجعة أو تعديل الأفكار التى شاعت قبله عن الشرق، فالذى يفعله المستشرق هو تأكيد صحة صورة الشرق فى عيون قرائه، فهو لا يحاول ولا يريد زعزعة المعتقدات التى رسخت جذورها وثبتت من قبل. وكل ما فعله بليوتيك أورينثال كان ينحصر فى تمثيل الشرق تمثيلاً أشد اكتمالاً ووضوحاً، والمادة التى كانت مجموعة فضفاضة من الحقائق المكتبة بصورة عشوائية عن التاريخ المنسوب بغموض إلى بلدان الشام، والصور الشعرية فى الكتاب المقدس، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وما إلى ذلك بسبيل قد تحولت لديه إلى بانوراما شرقية عقلانية، مرتبة من الألف إلى الياء. ففى باب 'محمد' فى المعجم يبدأ ديريلو بذكر أسماء النبى كلها، ثم يمحى ليؤكد قيمته الأيديولوجية والمذهبية على النحو التالى:

هذا هو محمد، الدجال الشهير، صاحب ومؤسس البدعة التى اتخذت اسم الدين وهى التى ندعوها المحمدية. انظر باب الإسلام. وقد نسب مفسرو القرآن وغيرهم من علماء الشريعة الإسلامية أو المحمدية إلى هذا النبى الزائف جميع الصفات الحميدة التى نسبها الأريوسيون والبوليون وغيرهم من المارقين إلى يسوع المسيح، مع تجريد من ألوهيته...^(١٩)

وتعبير 'المحمدية' يمثل التسمية الأوروبية الخاصة (والمهينة)؛ وأما "الإسلام" وهو التسمية الصحيحة لدى المسلمين فيؤخرها المؤلف إلى باب

أقل مكانة. فكأنما استطاع المؤلف "اقتناص" تلك "البدعة المارقة... التي نسميها المحمدية" بأن اعتبرها محاكاة لمحاكاة مسيحية للدين الحقيقي. وهكذا، في غمار الوصف التاريخي المطول لحياة محمد ﷺ، يستطيع ديريلو أن يعود إلى السرد المباشر إلى حد ما. ولكن المهم هنا هو الموقع الذي وضع فيه باب "محمد" ﷺ في البيليوتيك. أى إنه يزيل الخطر الكامن في البدعة المنطلقة دوغما ضابط أو رابط عندما يحولها إلى مادة ذات صبغة أيديولوجية صريحة تحت حرف الميم في المعجم، ومن ثم يتوقف "محمد" عن الانطلاق في العالم الشرقي باعتباره فاسقاً يندر بالخطر بل يقبع في هدوء في الركن المخصص له بالمرح الشرقي (وإن كان ركنًا بارزًا بلا جدال^(٥٠)). والمؤلف يمنحه نسبًا ينتمي إليه، وشرحًا يوضحه، وتطورًا يمر به، وكلها تتضمنه العبارات البسيطة التي تمنحه من الانطلاق إلى أماكن أخرى.

وأمثال هذه الصور التي بين أيدينا للشرق إنما هي صور وحسب، بمعنى أنها تمثل أو ترمز لكيان بالغ الضخامة، وهي تمكن المرء من فهمه أو رؤيته، وإلا استحال ذلك بسبب امتداده الشاسع. وهي كذلك "شخصيات" ترتبط ببعض الأنماط، مثل نمط المتفاجر أو البخيل أو الشر، التي يصورها ثيوفراستوس، أو لابرير أو سيلدن، وربما لا يكون صحيحاً كل الصحة أن نقول إن المرء يشاهد أمثال هذه الشخصيات مثلما يشاهد شخصية الجندي المتباهي المشاكس في الكوميديا الكلاسيكية، أو "الدجال" محمد، لأن التحديد العقلائي للشخصية لا يفترض فيه في أحسن الأحوال إلا تمكين المرء من فهم النمط العام دون صعوبة ودون لبس أو غموض. ومع ذلك فإن شخصية محمد ﷺ عند ديريلو ما هي إلا صورة، لأن ما يسمى 'النبي الزائف' جزء من التمثيل المسرحي العام الذي يسمى الشرقي والذي يضم 'البيليوتيك' أطرافه جميعاً.

والطابع التعليمي لتمثيل الشرق أو تصويره لا يمكن عزله عن سائر جوانب الكتاب. ففي عمل 'علمي' مثل البيليوتيك أورييتال، الذي كان ثمرة الدراسة المنتظمة والبحث، يفرض المؤلف نظاماً 'تأديبياً' على المادة التي

تناولها، كما إنه يريد أن يوضح للقارئ أن ما تقدمه إليه الصفحة المطبوعة حكمٌ على المادة يتسم بالنظام والانضباط، ويدلنا البليويك بهذا الأسلوب على قوة الاستشراق وفعاليته، وهما اللتان تذكران القارئ في كل موقع من الكتاب بأنه إذا أراد أن يفهم الشرق فعليه من الآن فصاعداً أن يمر من خلال الشبكات والشفرات العلمية التي يقدمها المستشرق. ولا يقتصر الأمر على تطويع الشرق حتى يلائم المقتضيات الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل إنه مُقَدِّمٌ بسلسلة من المواقف والأحكام التي لا تحيل العقل الغربي إلى الشرق نفسه أولاً نشداناً للتصحيح والتحقق بل إلى أعمال استشراقية أخرى. ويحول مسرح الاستشراق، على نحو ما أطلقت عليه، إلى نظام للصرامة الأخلاقية والمعرفة. وهكذا فإن الاستشراق باعتباره مبحثاً يمثل المعرفة الغربية المؤسسة للشرق يكتب قوة تؤثر في ثلاث جهات: في الشرق، وفي المستشرق، وفي "المستهلك" الغربي للاستشراق. واعتقد أنه من الخطأ التهوين من تقديرنا لقوة العلاقة الثلاثية التي تنشأ بهذا الأسلوب. إذ إن الشرق (ببلدانه الواقعة "بعيداً هناك" باتجاه المشرق) يخضع للتصحيح بل وللعقاب لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي، وهو عالمنا "نحن"، وهكذا 'يفرض' على الشرق طابعٌ شرقي، وهو العمل الذي لا يبين فحسب أن الشرق هو مجال المستشرق بل يرغم القارئ الغربي غير المدرب على قبول تصنيفات وتقنيات المستشرق (مثل بليويك ديريلو المرتب هجائياً) باعتبارها تمثل الشرق الحقيقي. وباختصار تصبح الحقيقة دالةً من دوالٍ أحكام الدارسين لا من دوال المادة نفسها وهي التي تبدو على مر الزمن كأنما كانت تدين بوجودها نفسه للمستشرق.

وليس من الصعب تفهم أو شرح هذه العملية التعليمية برمتها، وعلينا أن نتذكر من جديد أن جميع الثقافات تفرض 'تصحيحات' على الواقع فتحوله من أشياء طليقة الحركة إلى وحدات معرفية. ولا تكمن المشكلة في حدوث هذا التحول. فمن الطبيعي تماماً أن يقاوم الذهن البشري الهجوم الذي يتعرض له من جانب المادة الغربية غير المعالجة، ولهذا كانت الثقافات دائماً ما

تتسم بميلها إلى فرض تحولات كاملة على الثقافات الأخرى، بحيث لا تستقبل هذه الثقافات الأخرى كما هي عليه بل - لفائدة المتلقى - كما ينبغي أن تكون عليه. ولكن الغربي كان دائماً يرى شبيهاً ما بين الشرق وبين جانب من جوانب الغرب، فبعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانوا يرون أن الديانة الهندية في جوهرها صورة شرقية لمذهب الحلول المسيحي الألماني، ومع ذلك فإن المستشرق يجعل عمله ينصب دائماً على تحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل هذا من أجل ذاته، ومن أجل ثقافته، بل ويعتقد في بعض الأحيان أنه من أجل الشرق. وهذا التحويل يتسم بالانضباط، فهو يُدرّس للآخرين، وله جمعياته الخاصة، ومجلاته الدورية، وتقاليده، ومفرداته، وبلاغته، وهي ترتبط جميعاً وبصورة أساسية بالمعايير الثقافية والسياسية الغربية السائدة وهي المعايير التي أنشأتها أصلاً. ومن الأرجح، على نحو ما سوف أبين، أن يزداد لا أن يتناقص ما يحاول هذا التحول أن يفعله حتى يشمل الشرق كله، إلى الحد الذي يجعل من يستعرض الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين يخرج بانطباع غلاب بأن الاستشراق قد وضع هذا الرسم التخطيطي 'البارد' للشرق كله.

ويتضح من الأمثلة التي ضربتها لصور الشرق في اليونان القديمة أن وضع هذا الرسم التخطيطي قد بدأ في الغرب منذ عهد بعيد. ونستطيع الرجوع الآن إلى الجزء الأول من الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي، وعنوانه الجحيم، لنرى ذلك واضحاً جلياً في الصور التالية للشرق، وهي التي بُنيت على أساس الصور الأولى، ولنرى أيضاً مدى الدقة في إعداد هذا الرسم التخطيطي، ومدى التأثير الدرامي للموقع الذي وُضع فيه في الجغرافيا الخيالية الغربية. وقد قال النقاد إن إنجاز دانتي في الكوميديا الإلهية يكمن في قدرته على الجمع بيسر وسهولة بين التصوير الواقعي للواقع الدنيوي وبين نسق عالمي خالده للقيم المسيحية، إذ إن دانتي الرحالة يمر بأصقاع الجحيم والمطهر والفردوس فتبدو له رؤيا فريدة ليوم الحساب. فهو يرى مثلاً باولو وفرنثيسكا في مأواهما الأبدي وهو جهنم بسبب ما ارتكباه من خطايا، ولكننا نراهما

أيضاً وهما يقومان بأدوار الشخصيات ويفعلان الأفعال التي أدت إلى ذلك المصير الأبدى، بل يعيشان حياة هذه الشخصيات. وهكذا فإن كل شخص يبدو لدانتى فى تلك الرؤيا لا يمثل ذاته فقط بل يعتبر تمثيلاً نمطياً لشخصيته وللمصير الذى حكم به عليه.

ويظهر "ماوميتو" - أى محمد ﷺ - فى النشيد الثامن والعشرين من الجحيم. ودانتى يضعه فى الدائرة الثامنة من حلقات الجحيم التسع، أى الحلقة التاسعة من حلقات الشر العشر، وهى دائرة مليئة بالحفر المظلمة وتحيط بمعقل إبليس فى النار. وهكذا وقبل أن يصل دانتى إلى محمد، يمر بدوائر ألقى فيها الأشخاص الذين ارتكبوا ذنوباً أقل جسامه، مثل الشهوانيين والبخلاء، والشرهين، وأصحاب البدع المارقة، والمحاذلين الغضويين، والمتحجرين، والمجدلين فى الدين. وبعد دائرة محمد نصادف المزييفين والخونة (ومن بينهم يهوذا وبروتس وكاشيوس) قبل أن نصل إلى الدرك الأسفل من النار حيث نجد إبليس نفسه. ومن ثم فهو يقول إن محمداً يتسمى إلى مرتبة معينة من المراتب المحددة بدقة للشرور، وهى المرتبة التى يسميها دانتى مرتبة 'نشر الفضائح وإثارة الفتن'. والعقاب السرمدى الذى يقرره لمحمد عقاب مفرد إلى حد بعيد(*)... ويشرح محمد عقابه إلى دانتى، مشيراً أيضاً إلى على، الذى يسبقه فى صف الحاطين الذين يعذبهم أحد الزبانية، كما يطلب من دانتى أن يحذر رجلاً يدعى الراهب دولشينو من المصير الذى ينتظره، وهو كاهن مرُتدٌ كانت طائفته تدعو لشوعية النساء والبضائع، وكان منهما بأن له عشيقه، ولا يخفى على القارئ أن دانتى كان يرى توازياً بين التزعة الحسية المقررة عند دولشينو ومحمد، وكذلك بين ما كانا يشداناه من سطوع النجم فى مجال اللاهوت.

ولكن دانتى لا يكتفى بأن يقول ذلك عن الإسلام، إذ تظهر قبل ذلك فى الجحيم مجموعة صغيرة من المسلمين، ونصادف ابن سينا وابن رشد وصالح الدين الأيوبي بين 'الوثنيين' الفضلاء الذين يحبسهم دانتى فى الدائرة الأولى من دوائر الجحيم، مع هكتور، وإينياس، وإبراهيم عليه السلام، وسقراط،

(*) حذفت عبارات تتضمن تفاصيل استحي من إيرادها (الترجم).

وأفلاطون، وأرسطو، حيث يتألون الحد الأدنى (بل والمُشرف) من العقاب، ما دامت الدعوة المسيحية لم تصلهم. ودانتى يبدى إعجابه، بطبيعة الحال، بفضائلهم ومنجزاتهم العظيمة، ولكنه يجد لزاماً عليه أن يحكم عليهم بالعذاب في جهنم، مهما يكن مُخَفَّفًا، لأنهم لم يكونوا مسيحيين. صحيح أن الأبدية من أكبر ما يمحو الفوارق بين البشر، ولكن المفارقات التاريخية ومظاهر الشذوذ المبادية في الجمع بين الشخصيات اللامعة في العصور السابقة للمسيحية وبين المسلمين الذين جاءوا بعدها فى نفس المرتبة من مراتب "الوثنيين" في الجحيم لا يقلق دانتى. فعلى الرغم من أن القرآن يصف عيسى بأنه نبي، يختار دانتى أن يعتبر أن الفيلسوفين المسلمين العظميين ابن سينا وابن رشد والملك المسلم العظيم صلاح الدين كانوا أساساً يجهلون المسيحية. وهكذا فإن إنزالهم نفس المنزلة المتميزة التي أنزل فيها دانتى أبطال وحكماء اليونان والرومان القدماء يمثل رؤية تتجاوز التاريخ، وتشبه رؤية الفنان رافائيل التي صورها في لوحته الجدارية مدرسة أثينا ونرى فيها ابن رشد مجاوراً في ساحة المدرسة لسقراط وأفلاطون (ويشبه حوارية المونتي التي كتبها فينيلون | 1700-1718 | حيث يدور النقاش بين سقراط وكوفوفوشوس).

وتعتبر مظاهر التمييز والتنقيح في الإدراك 'الشعري' للإسلام عند دانتى مثالا على الخنمية التصويرية التي تكاد تنصل بعلم الكون نفسه، والتي أدت إلى أن أصبح الإسلام، ومن قبل إنهم يمثلونه، من ابتداع التصورات الجغرافية والتاريخية الغربية، بل والتصورات الأخلاقية الغربية قبل هذا وذاك. وأما المعلومات الإمبريقية عن الشرق أو عن أى منطقة فيه فلا يكاد يكون لها وزن، فالعامل الذي يعتمد به بل العامل الحاسم هو ما أسميته الرؤية الاستشرافية، وهي رؤية لا تقتصر على الباحث المحترف إطلائاً، بل هي 'ملكية شائعة' لجميع الغربيين الذين فكروا في أمر الشرق. وطاقت دانتى الشعرية تعمق هذه المنظورات الخاصة بالشرق وتجعلها أكثر ثغلاً له. فهو يثبت هذه الشخصيات - محمد ﷺ، وصلاح الدين، وابن رشد وابن

سينا - فى ضرب من علم الكون الخيالى: إنه يثبتهم، ويعرضهم ويحتجزهم ويحبسهم، دون اعتبار يذكر لآى شىء آخر فيما عدا "الوظيفة" والانساق التى يحققونها على المسرح الذى يظهرون عليه. وقد وصف إيزايا برلين تأثير أمثال هذه المواقف على النحو التالى:

يعتبر عالمُ البَشَرِ فى [مثل هذا]... النوع من علوم الكون (هل يعتبر الكون كله فى بعض صور هذا العلم) هرمًا مُدرَجًا واحدًا وشاملاً، بحيث يصبح شرحك لسبب اتخاذ كل شىء فيه صورته الخاصة ومكان وجوده وزمن وجوده وسبب فعله ما يفعله، شرحًا أيضًا فى ذاته للهدف من وجوده، ومدى نجاحه فى تحقيق هذا الهدف، وتحديد علاقات التنسيق والتبعية فيما بين أهداف شتى الكيانات التى تسمى لتحقيق أهداف معينة فى الهرم المتناغم الذى تشكله معًا. فإذا كانت هذه صورة صادقة للواقع فلا بد أن ينحصر الشرح التاريخي، مثل كل شكل من أنواع الشروح، فى تحديد الأماكن الملائمة للأفراد والجماعات والأمم وأنواع المخلوقات الأخرى فى هذا النسق العالمى. وإذن فإن معرفة الموقع "الكوني" لشيء ما أو لشخص ما معناها الإفصاح عما هو عليه وما يفعله، وفى نفس الوقت سبب اتخاذ هذه الصورة وفعله ما يفعل. وهكذا فإن الوجود واكتساب قيمة ما، أو الوجود واتخاذ وظيفة ما (والنجاح إلى حد ما فى أدائها) شيء واحد. فالنسق والنسق وحده هو الذى يتسبب فى وجود كل ما هو موجود، ويتسبب فى فناءه، وإسباغ غرض لوجوده، أى منحه القيمة والمعنى... وهكذا فإن الفهم معناه رؤية الانساق... وكلمة ازداد تبيانك لحتمية وقوع حادثة أو فعل أو وجود شخصية ما، ازداد فهمك لها، وازداد عمق نظرة الباحث الفاحصة، وازداد اقترابنا من الحقيقة الواحدة النهائية.

وهذا الموقف مضاد فى أعماقه للموقف الإمبيريقى التجريبى^(٥١).

ويصدق هذا، حقاً، على موقف الاستشراق بصفة عامة، فهو يشترك مع السحر ومع الأساطير فى نظامه المخلق، التام بذاته، والذي يدعم ذاته، وفيه نرى أن الأشياء تتخذ الصورة التى تتخذها لأنها خلقت على هذه الصورة، فى اللحظة الراهنة وعلى مر الزمن كله، ولأسباب وجودية لا نستطيع أى مادة إمبيريقية رزححتها عن مكانها أو تغييرها. وقد أدى اللقاء الأوروبى مع الشرق، وخصوصاً مع الإسلام، إلى تدعيم النظام المشار إليه لتمثيل الشرق، وكذلك، على نحو ما قال هنرى بيرين، إحالة الإسلام إلى صورة مجسدة للقوة الخارجية التى قامت الحضارة الأوروبية كلها على أساس معادنها منذ العصور الوسطى. ويقول بيرين إن تدهور الامبراطورية الرومانية نتيجة لغزوات 'الهمجيين' كان له تأثيرٌ يتسم بمفارقة، وهو إدراج الأساليب 'الهمجية' فى الثقافة الرومانية وثقافة البحر المتوسط، كحال رومانيا، ويمضى بيرين قائلاً إنه كان من عواقب الغزوات الإسلامية التى بدأت فى القرن السابع أن انتقل مركز الحضارة الأوروبية إلى خارج البحر المتوسط، وهو الذى كان تحت إمرة العرب، أى نحو الشمال. "وهكذا بدأت الثقافة الجرمانية تلعب دورها فى التاريخ، فلقد كانت التقاليد الرومانية متصلة الحلقات حتى ذلك الوقت، ولكن حضارة رومانية جرمانية كانت توشك أن تنشأ آنذاك" كانت أوروبا منغلقة على نفسها، وكان الشرق مجرد مكان للتبادل التجارى، وفيما عدا ذلك كان يقع ثقافياً وفكرياً وروحياً خارج أوروبا والحضارة الأوروبية، وهى التى أصبحت، بتعبير بيرين "مجتمعة مسيحياً كبيراً، مرادفاً للكنيسة... وكان الغرب آنئذ يحيا حياته الخاصة به"^(٥٢). ففى قصيدة دانتي، وفيما كتبه بطرس المبجل، وغيره من المستشرقين الكولونيين، وفى كتابات المسيحيين الذين حاولوا إقامة الحججة على الإسلام - من جيير النوجنتى والقديس بيد، إلى روجر بيكون، ووليم الطرابلسى، وبيرشارد 'ابن جبل صهيون'، إلى لوثر - وفى قصيدة إلسيد وأنشودة رولان، وفى

مشرقية عطيل لشيكيير ("ذلك الذى أفسد العالم") يتخذ 'تمثيل' الشرق والإسلام دائماً صورة القوى الخارجية التى تنهض بدور خاص داخل أوروبا.

وهكذا فإن الجغرافيا الخيالية - من الصور الواقعية الحية التى نجدتها فى الجحيم إلى الإشارات النثرية فى الببليوتيك أورينتال لديربيلو - تضىء الشرعية على مفردات معينة، وعلى عالم من 'الخطاب التمثيلى' المقصور على مناقشة الإسلام والشرق وفهمهما. وما يعتبره هذا 'الخطاب' حقيقة - كالقول بأن محمداً ﷺ كان دجالاً - يعتبر عنصراً من عناصر هذا 'الخطاب' أو بياناً لشيء يُرغم 'الخطاب' المرء على الإقرار بصحته كلما ظهر اسم محمد. وتحت شتى وحدات 'الخطاب' الاستشراقى - ولا أعنى بها أكثر من المفردات المستخدمة كلما أصبح الشرق موضوعاً للحديث أو الكتابة - تكمن مجموعة من الصور التمثيلية أو الاستعارات. وعلاقة هذه الصور بالشرق الحقيقى - أو بالإسلام، وهو مدار اهتمامى الرئيسى هنا - تشبه علاقة الملابس النمطية بالشخصيات فى إحدى المسرحيات، فهى تشبه مثلاً الصليب الذى يحمله الممثل الذى يلعب دور 'كل إنسان' فى المسرحية التى تحمل ذلك العنوان، أو الحلة المتعددة الألوان التى يرتديها المهرج فى إحدى مسرحيات الحُرَفِ الإيطالية (كوميديا ديلارتى). وبتمبير آخر لا ينبغي لنا أن نبحث عن أى اتفاق بين اللغة المستخدمة فى تصوير الشرق وبين الشرق نفسه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أن اللغة تفتقر إلى الدقة بقدر ما يرجع إلى أنها لا تحاول توخى الدقة. وأما الهدف الذى تسعى إلى تحقيقه دوماً، على نحو ما فعل دانتى فى الجحيم، فهو تحديد صورة الشرق باعتباره أجنبياً، وإدخاله - وفق الرسم التخطيطى الموضوع - إلى مسرح رواه ومديره وممثلوه يتوجهون بعملهم إلى أوروبا، وإلى أوروبا وحدها. ومن هنا جاء التذبذب بين المؤلف والأجنبى، فمحمّد هو الدجال دائماً (مألوف لأنه يتظاهر بأنه مثل المسيح الذى نعرفه) وهو الشرقى دائماً (أجنبى لأنه، وإن كان "يشبه" المسيح من بعض الزوايا، فإنه فى آخر الأمر ليس مثله).

وبدلاً من رصد جميع الصور البلاغية المرتبطة بالشرق - بغرابته، واختلافه، ونزغته الحسية العجيبة وما إلى ذلك - نستطيع التعميم في وصف الشكل الذي وصلتنا به أو تلقيناها به من خلال عصر النهضة، فنقول إنها جميعاً تتسم بالإفصاح الصريح وطابع 'البداية'، والزمن الذي تستخدمه هو الأزلى أو 'اللازمى'، وهى نوحى بال تكرار والقوة، وهى دائماً ما تتصف بالتماثل مع نظائرها الأوروبية، وإن كانت أدنى إلى أقصى حد من هذه النظائر الأوروبية التى قد تكون محددة أحياناً وغير محددة فى أحيان أخرى. وتحقيق هذه الوظائف كلها لا يتطلب فى كثير من الأحيان أكثر من استعمال الزمن المضارع - وهو أبسط رابطة نحوية - على غرار القول بأن محمداً دجال، وهى العبارة التى أضفى عليها ديريلو مسحة قداسة فى البيليوتيك وأكسبها دانتى طابعاً درامياً من لون ما، دون أن يرى أحد ضرورة لذكر الخلفية أو الأدلة اللازمة، فالدليل اللازم لإدانة محمد قائم فى صيغة الزمن المضارع. كما لا يُقدِّم أحدٌ على وضع شرائط أو صفات فى العبارة، بل ولا يرى أحد أى ضرورة للقول بأن محمداً كان دجّالاً، كما لا ينظر أحد إطلاقاً فى إمكان الاستغناء عن تكرار العبارة، ومع ذلك فالكُتّاب يكررونها، ونقرأ من جديد أنه دجال، وفى كل مرة تُقال تزداد صفة الدجل رسوخاً، ويكتسب المؤلف المزيد من السلطة والحُجَّة فى إهلال ذلك. وهكذا فإن السيرة الشهيرة للنبي محمد التى كتبها همفرى برهدو فى القرن السابع عشر تحمل عنواناً فرعياً هو الطابع الحقيقى للدجل. وأخيراً، بطبيعة الحال، نجد أن أمثال هذه المراتب، كالدجال (أو حتى كالشرقى) نوحى ضمناً، بل وتتطلب فعلاً مقابلاً مضاداً لها بحيث يكون شيئاً مختلفاً اختلافاً صادقا ولا يحتاج إلى بذل جهد لا ينتهى فى تحديد هويته بصراحة. وهذا المقابل المضاد "غريب"، أو هو يسوع المسيح فى حالة محمد عليهما السلام.

وهكذا نرى من الزاوية الفلسفية، أن نوع اللغة والفكر والرؤية الذى أُطْلِقَتْ عليه صفة الاستشراق، يعتبر بتعميم شديد شكلاً من أشكال الراقعية الراديكالية، فكل من يستعمل الاستشراق - وهو اعتياد التعامل مع المسائل

والأشياء والصفات والأصقاع التي تعتبر شرقية - يقوم بتحديد وتسمية وتثبيت والإشارة إلى ما يتحدث عنه أو ما يفكر فيه بكلمة واحدة أو بعبارة واحدة، يُرى بعدها أنها قد اتخذت طابع الواقع أو أصبحت الواقع وحسب. ويُعتبر الاستشراق من الناحية البلاغية الصرفة ذا منهج تشريحي وتعديدي بشكل مطلق، واستخدام مفرداته يعنى القيام بتقسيم الموضوعات الشرقية وتفتيتها بحيث تصبح ميسورة المعالجة. ويعتبر الاستشراق من الناحية السيكلوجية شكلاً من أشكال الخيلاء المرضى، أو معرفة من نوع آخر، أو قل من نوع يختلف عن المعرفة التاريخية العادية. واعتقد أن هذه بعض نتائج الجغرافيا الخيالية والحدود المسرحية التي ترسمها. ولكن أمامنا بعض الصور التي اتخذتها هذه النتائج الاستشراقية بسبب تحولاتها الخاصة في العصر الحديث، ولا بد لي أن أتاولها الآن.

ثالثاً: مشروعات

لا بد لنا من دراسة النجاحات العملية البراقة التي حققها الاستشراق، وإن اقتصرنا للغاية على معرفة مدى الخطأ (ومدى للمجازاة الكاملة للواقع) في الفكرة التي عبر عنها ميشليه، وتتضمن التهديد المهيّب الذي يقول بأن "الشرق يتقدم، بخطى لا تقهر، للقضاء على أرباب النور بجاذبية أحلامه، ويسحر أضوائه الخافتة"^(٢٣) لقد مرت العلاقات الثقافية والمادية والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تعد ولا تحصى، وإن كان الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك انطباعاً معيناً ولا يتغير في أوروبا، ومع ذلك، وبصفة عامة، كان الغرب هو الذي "يتحرك" نحو الشرق، لا العكس. والاستشراق هو 'اسم الجنس' الذي استعملته في وصف مدخل الغرب إلى الشرق؛ فالاستشراق هو المبحث الذي استطاع الغرب بفضل (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالمبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن ييذل فيه جهوده في الاستكشاف وفي العمل أيضاً. ولكنني استعملت الكلمة، بالإضافة إلى ذلك، في الإشارة إلى تلك المجموعة من الاحلام والصور الشعرية والمفردات المتاحة

لكل من حاول الحديث عما يقع شرقاً ذلك الخط الفاصل. ولا تناقض بين هذين الجانبين من جوانب الاستشراق، إذ استطاعت أوروبا باستعمالهما معاً أن تتقدم آمنة، تقدماً حقيقياً، نحو الشرق. وهنا أود أن أنظر بصفة رئيسية فى الأدلة المادية على هذا التقدم.

ظل تاريخ الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر، تاريخ سيادة غربية متصلة الحلقات دون تحدد من جانب أحد. ويصدق هذا بوضوح على الوجود البريطانى فى الهند، والوجود البرتغالى فى جزر الهند الشرقية، والصين واليابان، والوجود الفرنسى والإيطالى فى شتى مناطق الشرق. وكانت تقع أحداث عارضة يتمرد فيها السكان فيعكرون صفو الصورة الشعرية، على نحو ما حدث فى ١٦٣٨-١٦٣٩ حين هبت مجموعة من المسيحيين اليابانيين فطردت البرتغاليين من المنطقة، ولكن الشرق العربى والإسلامى وحده هو الذى كان يمثل لأوروبا، بصفة عامة، تحدياً لم يحسم على المستويين السياسى والفكرى، وعلى المستوى الاقتصادى أيضاً لفترة ما. وإذن فإن جانباً كبيراً من تاريخ الاستشراق يحمل فى داخله طابع الموقف الأوروبى المشكّل إزاء الإسلام، وهذا الجانب البالغ الحساسية من الاستشراق هو الذى يدور حوله اهتمامى فى هذه الدراسة.

ولا شك أن الإسلام كان يمثل مصدر استفزاز حقيقى من زوايا عديدة، فموقعه مجاور وقريب من المسيحية، جغرافياً وثقافياً، إلى حد مقلق. فلقد انتفع بالتقابل اليهودية اليونانية، وأبدع فائى بالجديد فيما أخذه من المسيحية، وحقق من النجاحات العسكرية والسياسية التى لا تبارى ما حق له أن يتفاخر به. بل لم يقتصر الأمر على ذلك، إذ إن الأراضى الإسلامية تجاور بل تقع فى بعضها الأماكن المذكورة فى الكتاب المقدس. أضف إلى ذلك أن قلب الدولة الإسلامية كان دائماً يقع فى أقرب المواقع إلى أوروبا، أو ما يسمى بالشرق الأدنى. والعربية والعبرية من اللغات السامية، وهما معاً 'تنصرفان' وتعيّدان 'التصرف' فى المادة التى تكنى أهمية بالغة للمسيحية. ومنذ آخر القرن السابع حتى موقعة ليبانتو البحرية عام ١٥٧١ كان الإسلام بإحدى

صوره - العربية أو العثمانية أو الشمالي إفريقية أو الإسبانية - سائداً أو مصدر تهديد فعلى للمسيحية الأوروبية. ومن المحال أن يغيب عن ذهن أى أوروبى، فى الماضى أو فى الحاضر، أن الإسلام استطاع التفوق على روما وسطع نجمه سطوعاً أشد. ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى جيرون نفسه، على نحو ما يتضح من هذه الفقرة من كتابه عن تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها:

كان مجلس الشيوخ فى أيام انتصارات الجمهورية الرومانية يعمد إلى أن تقتصر مجالسها وفيالقها على حرب واحدة، وأن تقهر العدو الأول قهراً كاملاً قبل استفزاز عدو ثانٍ ودفعه إلى ساحة القتال. ولكن هذه القواعد العامة فى السياسة، بما تتم عنه من جبن، لم تكن تلقى من الخلفاء العرب إلا الاستهجان، سواء كان ذلك بدافع النخوة أو الحماس، فقاموا بقوة ونجاح بفزؤ ممالك الحكام الذين خلفوا أوغسطس قيصر وأرتخشاشا (كسرى الفرس)، فوَقعت المملكتان المتنافستان فى وقت واحد فريسة لعدو كانوا قد اعتادوا التهورين من شأنه رمزاً طويلاً. ففى سنوات إدارة عمر بن الخطاب العشر، أخضع المسلمون لسلطانه وطاعته ستاً وثلاثين ألف مدينة أو قلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة أو معبد من معابد الكفار، وأقاموا ألفاً وأربعمائة مسجد للعبادة وفقاً للدين الذى أتى به محمد. فبعد مائة عام من هجرته من مكة إلى المدينة، أصبح نفوذ خلفائه وسلطانهم يمتد من الهند إلى المحيط الاطلسى بل وشتى المناطق البعيدة^(٥١)...

وحينما كان لفظ الشرق لا يقصد به أن يكون مرادفاً للشرق الآسيوى بصفة عامة، أو يقصد به البعيد والغريب بصفة عامة، كان مفهومه يقتصر اقتصاراً صارماً على الشرق الإسلامى. وأصبح هذا الشرق "المقاتل" يرمز لما يطلق عليه هنرى بوديه تعبير "موجة المد الآسيوية"^(٥٢). وكان ذلك ولا شك هو

الواقع في أوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهي المرحلة التي لم تعد فيها "مستودعات" المعرفة "الشرقية" مثل كتاب البليوتيك أورينتال الذي ألفه ديريلو، تعنى الإسلام أو العرب أو العثمانيين في المقام الأول. فحتى ذلك الوقت نجد أن المذاكرة الثقافية كانت تبرز بعض الأحداث التي بعد العهد بها نسبياً - وهو أمر مفهوم - مثل سقوط القسطنطينية، والحملات الصليبية، وفتح صقلية وإسبانيا، ولكن إذا كانت هذه الأحداث تدل على الخطر الذي يتهدد أوروبا من الشرق، فإنها لم تظمس في الوقت نفسه ما بقي من آسيا.

كانت مسألة الهند قائمة دائماً، فبعد أن أنشأ البرتغاليون القواعد الأولى والرائدة للوجود الأوروبي في بدايات القرن السادس عشر، فرضت أوروبا، ابتداءً بالجنرال، بعد فترة طويلة من النشاط التجاري أساساً (من ١٦٠٠ إلى ١٧٥٨) سيطرتها السياسية على الهند باعتبارها قوة احتلال. ولكن الهند لم تكن تمثل قط في ذاتها تهديداً لأوروبا. لكنه حين انهارت السلطة المحلية في الهند، فانفتح الطريق أمام التنافس بين الدول الأوروبية وأمام السيطرة السياسية الأوروبية المباشرة، بدأت أوروبا تعامل الهند باستعلاء المالك المتحكم دون أدنى إحساس بالخطر الذي كانت تكنه للإسلام وحده^(٥٦). ومع ذلك فقد كانت ثمّ هوة شاسعة تفصل بين ذلك الاستعلاء وبين المعرفة الإيجابية الدقيقة بأى صورة من الصور، والأبواب التي يخصصها ديريلو للموضوعات الهندية-الفارسية في البليوتيك تشد جميعاً إلى مصادر إسلامية، ويصح القول بأن "اللغات الشرقية" كانت تعتبر مرادفة "للغات السامية" حتى أوائل القرن التاسع عشر. والنهضة الشرقية التي تحدث عنها كينيه كانت تقتصر وظفتها على توسيع بعض الحدود الضيقة إلى حد بعيد، والتي كان الإسلام فيها يمثل الجعبة الشرقية التي تضم كل شيء^(٥٧). ولم يُقدّر للغة السنسكريتية، والديانة الهندية والتاريخ الهندي أن تكتسب مكانة المعرفة العلمية إلا بعد أن بذل السير وليام جونز جهوده في هذا الصدد في أواخر القرن الثامن عشر، بل إن اهتمام جونز بالهند لم يأت إلا عن طريق اهتمامه السابق بالإسلام ومعرفته له.

وليس من المدهش إذن أن يكون أولُ عملٍ رئيسي في الدراسات الشرقية بعد كتاب البليوتيك الذي ألفه ديريلو هو تاريخ المسلمين الذي كتبه سايون أوكللي وظهر أول مجلد من مجلداته في عام ١٧٠٨، ويرى أحد المؤرخين المحدثين للاستشراق أن موقف أوكللي تجاه المسلمين - وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بالفضل في أول ما عرفوه من الفلسفة - قد أحدث "صدمة اليمّة" في نفوس قرائه الغربيين. إذ إن أوكللي لم يقتصر على إيضاح ذلك التفوق الإسلامي في كتابه، بل "أتاح لأوروبا أيضاً أول مذاق حقيقي وكبير لوجهة النظر العربية فيما يتعلق بالحروب مع بيزنطة والفرس"^(٥٨) ومع ذلك، فقد حرص أوكللي على أن ينفى تعرضه للإصابة بتأثير الإسلام المُعدّي وكان يصرح دائماً، على عكس زميله وليم ويستون (الذي خلف نيوتن في كيمبريدج) أن الإسلام بدعة منكرة. وأما ويستون فقد أدى حماسه للإسلام إلى طرده من جامعة كيمبريدج عام ١٧٠٩.

كان على كل من يريد أن يصل إلى كنوز الهند (الشرقية) أن يعبر أولاً، وفي كل الأحوال، البلدان الإسلامية وأن يقاوم تأثير الإسلام الخطر باعتباره مذهباً عقائدياً شبه أريوسى. ولقد نجحت بريطانيا وفرنسا في ذلك، في القسم الأكبر من القرن الثامن عشر على الأقل، إذ كانت الدولة العثمانية قد وصلت إلى مرحلة شيخوخة مريخة (لأوروبا) وأصبح يشار إليها فيما بعد، أى في القرن التاسع عشر، باسم "المسألة الشرقية". ودارت الحرب بين بريطانيا وفرنسا في الهند من عام ١٧٤٤ إلى عام ١٧٤٨، ومن جديد ما بين عامي ١٧٥٦ و ١٧٦٣، حتى دانت السيطرة الاقتصادية والسياسية عملياً لبريطانيا على شبه القارة الهندية في عام ١٧٦٩. وكان من المحتم ولا شك أن يختار نابليون 'مضايقة' امبراطورية بريطانيا الشرقية ابتداءً بقطع طريق مواصلاتها الإسلامي في مصر.

كان قد سبق نابليون - مباشرة تقريباً - في غزوه لمصر عام ١٧٩٨ وإغارته على الشام، مشروعان استشراقيان كبيران على الأقل، ولكن عواقب

حملة نابليون بالنسبة لتاريخ الاستشراق الحديث كانت أكبر كثيراً من عواقب هذين المشروعين. ولم تُبدل قبل نابليون إلا محاولتان فقط (تمثلتا في جهود اثنين من العلماء) لفزو الشرق بتزع الأستار التي تخفيه وأيضاً بتجاوز الملجأ الآمن نسبياً للشرق المذكور في الكتاب المقدس. قام بالمحاولة الأولى إبراهيم-هياسنت أنكتيل-دييرون (١٧٣١ - ١٨٠٥)، وكان غريب الأطوار، يدعو لنظرية المساواة بين البشر، ويستطيع التوفيق في ذهنه بين اليانسية وهو المذهب الذي يقول بأن الإنسان مُسَيَّر، وبين الكاثوليكية الصحيحة والبراهمانية وهي الدين الهندوسي الذي يقول بوجود جوهر خالد أو روح خالدة للكون. وقد سافر إلى آسيا حتى ثبت الوجود الفعلي والبدائي 'للشعب المختار' ولسلالات الأنساب الواردة في الكتاب المقدس. وبدلاً من ذلك تجاوز هدفه الأول وظل يرحل شرقاً حتى وصل إلى ميناء سورات، في غربى الهند على ساحل بحر العرب، وفيه وجد كنزاً من نصوص الأفيستا وهي الكتابات المقدسة للزرادشتية، وأقام فيه حتى أكمل ترجمته للأفيستا. ويقول ريمون شواب عن النص القصير المقتطع من الأفيستا والذي دفع أنكتيل إلى القيام برحلاته إنه إذا "كان الباحثون ينظرون إلى النص المقتطع من الأفيستا في أوكسفورد ثم يعودون إلى دراساتهم، فإن أنكتيل نظر فيها ثم ذهب إلى الهند". ويقول شواب أيضاً إن أنكتيل وفولتير، على ما بينهما من اختلافات لا أمل في التوفيق بينها في الطبع والأيدولوجيا، كان لديهما نفس الاهتمام بالشرق والكتاب المقدس، "فالأول يريد أن يؤكد أن الكتاب المقدس يقيناً لا جدال فيه، والثاني يريد تأكيد أنه غريب لا يُصدق". ومن المفارقات أن تزدى ترجمة أنكتيل للأفيستا إلى خدمة أغراض فولتير، لأن مكتشفات أنكتيل "سرعان ما أدت إلى نقد النصوص نفسها [من الكتاب المقدس] التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين نصوصاً متزلة". وقد أجاد شواب وصف الأثر النهائي لرحلة أنكتيل قائلاً:

في عام ١٧٥٩ انتهى أنكتيل من ترجمته للأفيستا في مدينة سورات بالهند؛ وفي عام ١٧٨٦ أكمل ترجمته لنصوص

الأويانيشاد في باريس، وهكذا حفر قناة تربط بين 'نصفى كرة' العبقورية الإنسانية، فصصح ووسع المذهب الإنسانى القديم لحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة، كان مواطنوه يُسألون عن معنى أن يكون المرء فارسياً، عندما علّمهم أن يقارنوا آثار الفرس بآثار اليونان، وكان المرء قبل عهد أنكتيل يقتصر فى طلبه للمعلومات عن الماضى السحيق لكونكينا على البحث فى أعمال عظماء الكتاب اللاتينيين واليونانيين واليهود والعرب، وكان الكتاب المقدس يعتبر صخرة فريدة أو حجراً نيزكياً نزل من السماء. كان أمام الناس عالم كامل فى الاعمال المكتوبة، لكنه كان يندر أن يتصور أحد مدى اتساع تلك الاراضى الشاسعة المجهولة. وقد بدأ الإدراك مع ترجمة أنكتيل للأفستا ووصل إلى ذُرّاً سامقة شامخة بسبب استكشافه فى آسيا الوسطى للغات التى تكاثرت بعد بابل. وكانت المواد الدراسية فى مدارسنا تقتصر حتى ذلك الحين على التراث اليونانى اللاتينى الضيق الخاص بمصر النهضة الأوروبية أو كان جانب كبير منه قد نقله الإسلام إلى أوروبا فادخل أنكتيل فيها رؤية للحضارات التى لا تخصى وتنتمى للزمن السحيق، ورؤية لآداب لا نهاية لها؛ إلى جانب السوعى بأن الأقاليم الأوروبية المحدودة لم تكن وحدها البقاع التى تركت بصمتها فى التاريخ^(٥٩).

وهكذا ولأول مرة اكتشفت أوروبا الشرق فى الطابع المادى لنصوصه ولغاته وحضاراته. واكتسبت آسيا لأول مرة أيضاً بُعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً، دعم أساطير بُعدها واتساعها الجغرافى. وكان من المحتوم أن تأتى فى أعقاب هذا التوسع الثقافى الفجائى جهودٌ تقليصٍ وتكثيفٍ تحقق التوازن معه، وهكذا تلت جهود أنكتيل الشرقية جهودٌ وليم جونز الذى يمثل ثانى المشروعين السابقين لتابلليون، وهما المشروعان اللذان أشرت إليهما آنفاً. فإذا كان أنكتيل قد فتح آفاقاً عريضة، فإن وليم جونز أغلقها، بوضع قواعد التحليل

والتصنيف والمقارنة. وقبل أن يرحل جونز إلى الهند فى عام ١٧٨٣ كان قد تمكّن من اللغات العربية والعبرية والفارسية. وربما كانت تلك أدنى منجزاته، إذ كان أيضاً شاعراً، وقيهاً فى القانون، وبحراً فى علوم شتى، وضليعاً فى الدراسات اليونانية واللاتينية، وباحثاً لا يكل ولا يمل، تؤهله طاقاته للمقارنة بطاقات بنجامين فرانكلين وإدموند بيرك ووليم بت وسمويل جونسون. وعندما حان الوقت عُيّن فى "منصب مُشرفٍ ومربحٍ فى بلاد الهند" وما إن وصل إليها لتسلم منصبه فى شركة الهند الشرقية حتى بدأ برنامج دراسته الشخصية الذى انتهى به إلى جمع المادة الخاصة بالشرق، وفصلها عن غيرها، وإضفاء الألفة عليها حتى جعل الشرق مجالاً للدراسة الأوروبية. وأما عن عمله الشخصى الذى جعل عنوانه: "موضوعات البحث خلال إقامتى فى آسيا" فقد عدّد فيه وبيّن موضوعات بحثه وهى "قوانين الهندوس والمسلمين، وشئون السياسة الحديثة فى هندوستان وجغرافيتها، وأفضل طريقة لحكم البنغال، وعلم الحساب والهندسة، وخليط من علوم أهل آسيا، والطب، والكيمياء، والجراحة، وشكل أجسام الهنود، والمنتجات الطبيعية للهند، والشعر، والبلاغة وشرائع الأخلاق فى آسيا، وموسيقى الأمم الشرقية، والمبادلات، والصناعة، والزراعة والتجارة فى الهند" وما إلى ذلك. وفى ١٧ أغسطس ١٧٨٧ كتب بتواضع إلى اللورد أولثورپ يقول "طموحى أن أعرف الهند خيراً عما عرفها من قبل أى أوروبى". وفى هذا وجد بلفور فى عام ١٩١٠ أول إشارة بنى عليها زعمه بأنه الإنجليزى الذى يعرف الشرق معرفة أكبر وأفضل من معرفة أى فرد سواه.

كان جونز يعمل رسمياً بالقانون، وهو عمل له دلالة الرمزية لتاريخ الاستشراق. فقبل أن يصل جونز إلى الهند بسبعة أعوام كان وارين هيستنجز قد قرر أن يحكم الهنود وفقاً لقوانينهم، وهو مشروع ينبئ عن جهد وطموح أكبر مما يبدو للوهلة الأولى، إذ إن المدونة السنسكريتية للقوانين لم تكن متاحة للأغراض العملية إلا فى ترجمة فارسية ولم يكن بين الإنجليز من يجيد السنسكريتية إلى الحد الذى يمكّنه من الرجوع إلى النصوص الأصلية. وقام

أحد موظفي الشركة واسمه تشارلز ويلكتر بتعلم اللغة السنسكريتية أولاً حتى أجادها ثم بدأ يترجم "مجموعة المبادئ القانونية" المنسوبة إلى مانو، أول البشر في الأساطير الهندية، وسرعان ما انضم إليه جونز ليساعده في الترجمة (وكان ويلكتر بالمتاسبة أول مترجم للحوارية الفلسفية الهندية بوجاقد-جيتا، وتكتب بها جافاد-جيتا) وفي يناير ١٧٨٤ دعا إلى عقد أول اجتماع للجمعية الآسيوية للبنغال، وهي التي كانت تمثل للهند ما تمثله الجمعية الملكية لأمجلترا. وباعتبار جونز أول رئيس للجمعية وباعتباره قاضياً كذلك، فقد اكتسب المعرفة الفعالة عن الشرق والشرقيين وهي التي جعلته فيما بعد المؤسس الذي لا نزاع عليه للاستشراق (بالتعمير الذي أطلقه عليه أ.ج. آربري). كانت أهداف جونز أن يحكم ويتعلم ثم يقارن الشرق بالغرب، ومن المعتقد أنه حقق هذه الأهداف بنزعة التي لا تقاوم للتقنين وإخضاع التنوع الذي لا حد له في الشرق إلى "موجز مكتمل" من القوانين والشخصيات والعادات والأعمال. وأشهر أقواله في هذا الصدد يفصح عن مدى الصبغة المقارنة التي اكتسبها الاستشراق، حتى في بداياته الفلسفية، أي إنه كان مبحثاً مقارناً هدفه الرئيسي إثبات أن اللغات الأوروبية مستمدة من مصدر شرقي بعد العهد به ولا ضرر فيه:

تتميز اللغة السنسكريتية، مهما يكن قِدْمُها، بيناتها الرائع، فهي أشد إحكاماً من اليونانية، وأشد ثراء من اللاتينية، وتزهد في دقتها الخلابه عن أي منهما، ومع ذلك فالصلات التي تربطها بهما، سواء في أصول الأفعال أو الأشكال النحوية، أقوى من أن تنسبها إلى المصادفة فحسب؛ بل إن هذه الصلات على درجة من القوة يستحيل معها على أي باحث في فقه اللغة أن يدرس هذه اللغات الثلاث دون أن يعتقد أنها نبعت جميعاً من مصدر مشترك ما^(١٠).

وكان عدد كبير من أوائل المستشرقين الانجليز في الهند مثل جونز من المتخصصين في القانون، وكان عدد آخر منهم - وفي هذا ما فيه من طرافة -

من رجال الطب ذوى الميول التبشيرية القوية . وفى حدود ما نعرف، كانوا يسمون لتحقيق غرض ذى شقين، وهما البحث فى "علوم وفنون آسيا، على أمل تيسير تحسين الأحوال هناك وكذلك تقدم المعرفة والارتقاء بالفنون فى الوطن"^(٦١) - على نحو ما جاء فى تعريف الهدف الاستشرافى المشترك فى المجلد الصادر فى الذكرى المئوية لإنشاء الجمعية الآسيوية الملكية، التى أسسها هنرى توماس كولبروك عام ١٨٢٣ . كان المستشرقون المحترفون الأوائل من أمثال جونز يقتصرون على محاولة تحقيق هدفين فى التعامل مع الشرقيين المحدثين، لكننا لا نستطيع اليوم أن نؤاخذهم على القيود المفروضة على إنسانيتهم من جراء وجودهم الغربى الرسمى فى الشرق، فلقد كانوا إما قضاة أو أطباء؛ بل إن إدجار كيني، الذى كان يكتب بنبرات فلسفية أكثر منها واقعية، كان لديه وعى غامض بهذه العلاقة 'العلاجية' ، فقال فى كتابه عبقرية الأديان "إن آسيا لديها الأنبياء، وأوروبا لديها الأطباء"^(٦٢) . كانت الدراسة الصحيحة للشرق تنطلق من الدراسة المتقنة للنصوص القديمة، ولا تبدأ إلا عند الانتهاء من ذلك فى تطبيق تلك النصوص على الشرق الحديث . ولما كان المستشرق الأوروبى يواجه الشيخوخة الظاهرة والمعجز السياسى للشرقى الحديث، فقد وجد من واجبه إنقاذ قدر ما من الجلال الشرقى الكلاسيكى القديم الذى فُقد، بهدف "تيسير تحسين الأحوال" فى الشرق القائم حالياً . أما ما أخذه الأوروبى من الماضى الشرقى القديم فكان رؤية معينة (وآلاف الحقائق والتحف اليدوية الصنع) وكان وحده من يستطيع استعمالها فى أفضل الوجوه لها؛ كما أعطى للشرقى الحديث "تيسيراً وتحسيناً للأحوال" - أيضاً ثمار ما حكم بأنه خير ما يفيد الشرق الحديث .

وكانت السمة المميزة لجميع المشروعات الاستشرافية قبل مشروع نابليون عدم إمكان فعل شئٍ يُذكر تمهيداً لنجاح المشروع قبل الشروع فى تنفيذه . فأنكتيل وجونز، مثلاً، لم يتعلما ما فعلاه بشأن الشرق إلا بعد أن وصلا إلى الشرق . كانا يواجهان الشرق كله، إن صح هذا التعبير، ولم يتمكنا إلا بعد فترة وبعد قدر كبير من الارتجال من تقلييل حجمه حتى يصبح منطقة أصغر .

ولكن نابليون لم يكن يقنع إلا بالاستيلاء على مصر كلها، وكانت استعداداته التحضيرية تتسم بضخامة لا تبارى ودقة لا تجارى. ومع ذلك فإن هذه الاستعدادات كانت قائمة على تخطيط مدروس بعناية، أو قل إنها كانت قائمة على 'نصوص' معينة، أو إنها كانت 'نصية' إن جاز لى استعمال هذا التعبير، وهذه الجوانب جدية يعمض التحليل هنا: يبدو أن ذهن نابليون كانت تشغله ثلاثة أمور، قبل كل شيء، عند تجهيز نفسه أثناء وجوده فى إيطاليا عام ١٧٩٧ لخطوته الحربية التالية. الأول أنه - إلى جانب قوة انجلترا التى كانت لا تزال تمثل تهديداً - كان يرى أن نجاحاته الحربية التى بلغت أوجها فى معاهدة كاميو فورميو لم تترك له مكاناً يحقق فيه أمجاداً أخرى سوى الشرق. أضف إلى ذلك أن تاليران كان قد انتقد قبل وقت قصير "الزايما التى يمكن أن نكتسب من المستعمرات الجديدة فى الظروف الحاضرة" وكانت هذه الفكرة إلى جانب الأمل الجذاب المتمثل فى إيذاء بريطانيا، تدفعه نحو الشرق. والأمـر الثانى هو أن الشرق كان يجتذب نابليون منذ أيام مرافقته، فالملخطوطات التى كتبها فى صباه، على سبيل المثال، تتضمن ملخصاً للكتاب الذى ألفه مارينى بعنوان تاريخ العرب، ويتضح من كل كتاباته وأحاديثه أنه كان منغمساً، بتعبير جان تيرى، فى الذكريات والأمجاد التى ارتبطت بالشرق فى عهد الاسكندر الأكبر بصفة عامة، ومصر بصفة خاصة^(١٣). وهكذا فإن فكرة إعادة فتح مصر باعتباره الاسكندر الجديد طرحت نفسها عليه، إلى جانب فائدة أخرى وهى اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انجلترا. والأمـر الثالث هو أن نابليون كان يرى أن مصر مشروع يُحتمل النجاح فيه، والسبب على وجه الدقة أنه كان يعرفها من الجوانب التكتيكية والاستراتيجية والتاريخية، ومن جانب آخر لا ينبغي بخص قلده وهو 'النصوص' - أى باعتبار مصر موضوعاً عرفه وقرأ عنه ما قرأ من كتابات الثقافات الأوروبية القدماء والمعاصرين. والمقصود بهذا كله هو أن نابليون كان يعتبر مصر مشروعاً اكتسب طابع الحقيقة الواقعة فى ذهنه، ثم فى استعداداته لفتحها فيما بعد، من خلال خبرات تنتمى إلى مجال الأفكار والأساطير

المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. وهكذا أصبحت الخطط التى وضعها لمصر أول حالة تصادفنا فى سلسلة طويلة من اللقاءات الأوروبية مع الشرق ويُنتفع فيها مباشرة بخبرة المستشرق الخاصة فى تنفيذ مشروع استعمارى، ففى اللحظة الحاسمة التى كان على المستشرق أن يقرر إن كان يضمّر الولاء والتعاطف مع الشرق أم مع الغرب الغازى، كان يختار الجانب الأخير، منذ عهد نابليون فصاعداً. أما الامبراطور نفسه فكان لا يرى الشرق إلا فى الصورة التى رسمتها النصوص الكلاسيكية أولاً ورسمها خبراء الاستشراق بعد ذلك، وكانت رؤيتهم القائمة على النصوص الكلاسيكية تبدو بديلاً مفيداً عن أى لقاء فعلى مع الشرق الحقيقى.

وقيام نابليون بتجنيد عشرات "العلماء" فى حملته المصرية أشهر من أن يحتاج إلى أى تفصيلات هنا، إذ كان يريد إعداد ما يشبه الأرشيف الحى للحملة فى صورة الدراسات التى يضطلع بها وفى جميع الموضوعات، أعضاء المعهد المصرى الذى أنشأه. أما الأمر الذى قد يخفى على الكثيرين فهو مدى اعتماد نابليون السابق على الكتاب الذى كتبه الكونت دى فولنى، وهو رحالة فرنسى ظهر كتابه رحلة فى مصر وفى سوريا فى مجلدين عام ١٧٨٧، وباستثناء المقدمة الشخصية القصيرة التى يخبر فيها القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (ميراثه) مكّنه من القيام بالرحلة فى عام ١٧٨٣، فإن كتاب فولنى المذكور يعتبر وثيقة غير شخصية بصورة تكاد تكون مرهقة. والواضح أن فولنى كان يعتبر نفسه عالماً وأن عمله ينحصر دائماً فى تسجيل "حالة" ما يشاهده. ويصل كتاب الرحلة إلى ذروته فى المجلد الثانى عندما يصف الإسلام كدين من الأديان^(١) وكانت آراء فولنى معادية - بصورة لا تقبل النقض - للإسلام، باعتباره ديناً ونظماً للمؤسسات السياسية، ومع ذلك فقد وجد نابليون أن لهذا الكتاب، ولكتاب فولنى الآخر تأملات فى الحرب الجارية مع الأتراك (١٧٨٨) أهمية خاصة، فلقد كان فولنى، على أية حال، فرنسياً شديد الحذر، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين اللذين جاءا بعده بربع قرن - يرى أن الطموح الاستعمارى الفرنسى من المحتمل أن يتحقق فى

الشرق الأدنى . وقد استفاد نابليون من تعديد فلولي للعقبات التي تواجهها أى حملة عسكرية فرنسية فى الشرق، وترتيب هذه العقبات فى سلسلة متصاعدة وفق درجة صعوبتها .

ويشير نابليون بصراحة إلى فلولي فى تأملاته فى الحملة الفرنسية على مصر، الواردة فى كتابه الحملتان على مصر وسوريا ١٧٩٨-١٧٩٩، وهو الكتاب الذى أملاه على الجنرال برتراند أثناء وجوده بمنفى فى سانت هيلينا، فقال إن فلولي كان يعتقد بوجود ثلاثة حواجز أمام الهيمنة الفرنسية على الشرق، وأن على أى قوة عسكرية فرنسية أن تخوض، من ثم، ثلاث حروب: الأولى ضد المجلترا، والثانية ضد الباب العالى العثمانى، والثالثة - وهى أصعبها - ضد المسلمين^(١٥). وكان التقسيم الذى وضعه فلولي يتسم بالخصافة ويصعب نقضه، إذ اتضح لنابليون، كما يتضح لكل من يقرأ فلولي أن كتابه - الرحلة والتأملات - كانا يمثلان نصين فعالين يستطيع أى أوروبى يريد الفوز فى الشرق أن يستعملهما. وبتعبير آخر كان عمل فلولي يمثل كتاباً إرشادياً أو دليلاً قادراً على تخفيف الإحساس بالصدمة الإنسانية، وهو ما قد يتعرض له الأوروبى الذى يخبر الشرق خبرة مباشرة. ويبدو أن أطروحة فلولي كانت تقول: اقرأ الكتابين، وبدلاً من أن يصيبك الشرق بالحيرة والارتباك، سوف تخضع الشرق لك.

وطبق نابليون إرشادات فلولي تطبيقاً دقيقاً، وإن كان ذلك بأسلوب المكر الذى كان يتميز به . فمثل اللحظة الأولى التى ظهر فيها الجيش الفرنسى على الأفق المصرى، بذل بوناپرت قصارى جهده لإقناع المسلمين بقوله "إننا نحن المسلمون الحقيقيون"، على نحو ما جاء فى الإعلان الذى رزعه يوم ٢ يوليو ١٧٩٨ على أهالى الاسكندرية^(١٦). وكان نابليون يصحب معه فريقاً من المستشرقين (ويجلس على متن سفينة القيادة التى أسماها "أوريان" أى الشرق) وقد استغل عدااء المصريين للمماليك وجاذبية الفكرة الثورية التى تدعو لتساوى الفرص المتاحة للجميع فى خوض حرب تبدو 'حميدة' وانتقائية بصورة فريدة ضد الإسلام. وكان أكثر ما راع المؤرخ العربى الأول للحملة الفرنسية، الشيخ عبد الرحمن الجبرتى، استعانة نابليون بالعلماء فى

'إدارة' اتصالاته مع الأهالي - هذا إلى جانب تأثير مراقبته عن كثب لمؤسسة فكرية أوروبية حديثة^(٧٧). وحاول نابليون في كل مكان أن يثبت أنه يحارب في سبيل الإسلام، وكان كل ما يقوله يترجم إلى الأسلوب العربي القرآني، مثلما كانت القيادة تحت الجيش الفرنسى أن يتذكر الحساسية الإسلامية في جميع الاوقات. (ولك أن تقارن في هذا الصدد الخطوات التكتيكية التى لجأ إليها نابليون في مصر بالخطوات التى جاءت في وثيقة الشروط التى كتبت بالإسبانية عام ١٥١٣، حتى يقرأها الإسبانىون على الهنود بصوت عالٍ والتى تقول "سوف نأسركم ونأسر زوجانكم وأطفالكم ونجعلهم عبيداً، وبهذه الصفة سوف نبيعهم ونتصرف فيهم وفقاً لأمر صاحبي السمو إملك وملكة إسبانيا؛ وسوف نستولى على بضائعكم، وسوف نوقع بكم أقصى ما نستطيعه من أذى وضرر، كشأننا في معاملة الاتباع العاصين" إلخ إلخ^(٧٨)). وعندما اتضح لنابليون أن قواته أصغر من أن تفرض نفسها على المصريين، حاول أن يجعل الأئمة والقضاة والمفتين والعلماء المحليين يفسرون القرآن لصالح الجيش الفرنسى. ومن ثم دعا إلى مقر إقامته العلماء الستين الذين كانوا يتولون التدريس فى الأزهر وأنعم عليهم بمراتب التكريم العسكرية الكاملة، ثم داهنهم نابليون بالإعراب عن إعجابه بالإسلام وبمحمد ﷺ، وبتبجيله الواضح للقرآن، وكان فيما يبدو يعرفه خير المعرفة. ولجميع فى ذلك، وسرعان ما بدا أن سكان القاهرة قد فقدوا ارتيابهم بالمحتلين^(٧٩). وبعدها أصدر نابليون تعليمات صارمة لثأبه كليبر بأن يدير مصر دائماً، بعد رحيله، من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم، أما أى منهج سياسى آخر فهو باهظ التكاليف وبألف الحمق^(٨٠). وكان هوجو يظن أنه نجح فى تصوير ما اتسمت به حملة نابليون على الشرق من مجد 'لبق' فى قصيدته التى أسماها "إليه"

على ضفاف النيل وجدته مرة أخرى

وقد أضاءت مصر بأنوار فجره

وفى الشرق يسطع نجم سلطانه

متنصر متحمس يتفجر بالمنجزات

عجيب أذهل أرض العجائب
 أمير حكيم صغير يجعله الشيوخ الكبار
 والشعب يخشى أسلحته غير المسبوقة
 فبدا في رفعته لعيون القبائل الذمالة
 كانه محمد أتى من الغرب^(٧١).

ومثل هذا النصر لابد أن يكون قد اكتمل الإعداد له قبل القيام بالحملة العسكرية، وربما كان ذلك الإعداد يقتصر على شخص لا يتمتع بخبرة سابقة بالشرق، فيما عدا ما قالته الكتب وما قاله العلماء له. وفكرة اصطحاب أكاديمية كاملة تمثل جانباً مهماً من جوانب هذا الموقف "النصى" تجاه الشرق. كما دعمت هذا الموقف المراسيم الثورية المحددة (خصوصاً المرسوم الصادر فى ٣٠ مارس ١٧٩٣ بإنشاء "المدرسة العامة" فى المكتبة القومية لتعليم اللغات العربية والتركية والفارسية)^(٧٢) والتي كانت ذات هدف عقلاى يتمثل فى إزالة الغموض وإرساء أسس المعارف مهما تكن عريضة. وهكذا فإن الكثير من المترجمين المستشرقين المصاحبين لنابليون كانوا من تلاميذ سيلفستر دى ساسى، وهو الذى كان، اعتباراً من يونيو ١٧٩٦، أول مُعلِّم للغة العربية بل المُعلِّم الوحيد فى المدرسة العامة للُّغات الشرقيّة. وقد أصبح ساسى فيما بعد مُعلِّماً لجميع كبار المستشرقين تقريباً فى أوروبا، وظل تلاميذه يسودون الساحة مدة تقرب من ثلاثة أرباع القرن. وكانت للكثير منهم فائدته السياسية، على نحو ما أفاد العديد منهم نابليون فى مصر.

ولكن المعاملات مع المسلمين لم تكن تمثل إلا جانباً واحداً من جوانب مشروع نابليون للسيطرة على مصر. أما الجانب الآخر فكان تحقيق الانفتاح الكامل لمصر، أى تمكين الدارسين الأوروبيين من دراستها دون أية عراقق. وهكذا فبعد أن كانت أرض الغموض، وبعد أن كانت جزءاً من الشرق الذى لا يُعرف إلا من خلال النقل عن سبق لهم زيارتها، أو نقلاً عن الباحثين

والفائقين، أصبحت مجالاً للدراسة العلمية الفرنسية. وهنا أيضاً تتجلى المواقف "للنصبة" والقائمة على الخطط المرسومة، وكان 'المعهد' الذى أنشأه نابليون بما به من فرق علماء الكيمياء والتاريخ، والبيولوجيا، والآثار، والجراحة، والمتخصصين فى الدراسات القديمة، يمثل 'الفرقة العلمية' من فرق الجيش. وكان عمله يتسم بطابع هجومى لا يقل عن طابع الجيش، ألا وهو ترجمة مصر إلى اللغة الفرنسية الحديثة، وكان عمل نابليون يختلف عن الكتاب الذى وضعه الأب لوماسكرييه عام ١٧٣٥ بعنوان وصف مصر فى أنه عمل عالمى، فمن أولى لحظات الاحتلال تقريباً حرص نابليون على أن يبدأ المعهد اجتماعاته وتجاريه - أو بلغة العصر الحاضر مهمته لتقصى الحقائق. وكان أهم شئ تسجيل كل ما يقال وما يشاهد وما يُدرس، وقد اكتمل التسجيل حقاً فى هذا العمل الجماعى العظيم الذى يمثل استيلاء بلد على بلد آخر، وهو كتاب وصف مصر الذى نشر فى ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً فى الفترة من ١٨٠٩ إلى ١٨٢٨^(٧٣).

ولا يقتصر الطابع الفريد لكتاب وصف مصر على حجمه الهائل، أو حتى على ذكاء المشاركين فيه، ولكنه يتجلى أيضاً فى موقفه من الموضوع المعالج، وهذا الموقف هو الذى يكسب الكتاب أهمية كبيرة فى دراسة المشروعات الاستشرافية الحديثة. والصفحات القليلة الأولى من التصدير التاريخى الذى كتبه جان-بابتيست-جوزيف فوريه، أمين المعهد، توضح أن الباحثين كانوا فى "تناولهم" لمصر يجاهدون أيضاً لمعالجة مادة ذات دلالة ثقافية وجغرافية وتاريخية صافية. فلقد كانت مصر مركز الاتصال فى العلاقات ما بين إفريقيا وآسيا، وما بين أوروبا والشرق، وما بين ما يوجد فى الذاكرة وفى الواقع الراهن:

لما كانت مصر تقع بين إفريقيا وآسيا وتمتع بيسر الاتصال مع أوروبا، فإنها تشغل المركز فى قلب القارة القديمة. وهذه البلد لا تقدم إلا ذكريات عظيمة، فهى وطن الفنون، وهى

تحفظ آثاراً لا تحصى، ومعابدها الرئيسية والقصور التي كان ملوكها يقيمون فيها ما زالت قائمة، حتى وإن كانت أحدث مبانيها العريقة قد بُنيت قبل اندلاع حرب طروادة. وقد ذهب كل من هوميروس، ولوكورجوس، وصولون، وفيثاغورث وأفلاطون إلى مصر لدراسة العلوم والدين والقوانين، وأسس الإسكندر مدينة تزهو بثراتها في مصر، وكانت تتمتع بالسيادة التجارية زمناً طويلاً وشهدت يومئذ، ويوليوس قيصر، ومارك انطوني، وأغسطس قيصر وهم يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم برمته. ومن اللائق إذن لذلك البلد أن يجتذب اهتمام مشاهير الأمراء الذين يتحكمون في مصائر الأمم.

لم يكتب لأمة ما أن تجتمع لها قوة جبارة، سواء كان ذلك في الغرب أو في آسيا دون أن تدفع هذه القوة تلك الأمة إلى الانجلاء إلى مصر، وذلك ما كان يعتبر إلى حد ما قدرها الطبيعي.

أى إنه لما كانت مصر 'مشبعة' بالمعنى في مجالات الفنون والعلوم والحكم، كان عليها أن تقوم بدور المسرح الذي تقع فيه أحداث ذات أهمية عالمية تاريخية. واستيلاء دولة حديثة على مصر إذن من شأنه تمكين تلك الدولة من إظهار قوتها و'تبرير' التاريخ؛ أما مصير مصر، فمن الأفضل إلحاقها بأوروبا، أضف إلى ذلك أن هذه الدولة سوف تدخل تاريخاً حددت العنصر المشترك فيه شخصيات عظمى في مصاف هوميروس والإسكندر وقيصر وأفلاطون وصولون وفيثاغورث، وهم الذين شرف الشرق بحضورهم إليه. وباختصار كان الشرق يوجد باعتباره مجموعة من القيم المنسوبة لا إلى حقائق واقعه الحديث بل إلى سلسلة من الروابط التي بولغ في قيمتها مع ماضٍ أوروبي 'سحيق'. وهذا مثال خالص للموقف القائم على النصوص والتخطيط المرسوم، والذي أشرت إليه فيما سبق.

ويستمر فورييه في الحديث بنبرات عمائلة لما يربو على مائة صفحة (وتبلغ مساحة كل صفحة، بالمناسبة، متراً مربعاً، كأنما كان يرى أن المشروع ومساحة الصفحة يشتركان في نطاقهما الواسع). لكنه يشعر بأن عليه أن يبرر - من بين أحداث الماضي التي لم تحسم - حملة نابليون باعتبارها فعلاً كان ينبغي القيام به في ذلك الوقت. وهو لا يتخلى قط عن المنظور الدرامي، فهو واسع بجمهوره الأوروبي وبالشخصيات الشرقية التي يتلاعب بها، فيقول:

ونحن نتذكر الانطباع الذي أحدثته في أوروبا كلها الأنباء المذهلة عن وجود الفرنسيين في الشرق... لقد جرى تدبير هذا المشروع العظيم في صمت، واكتمل إعداداه بهمة ونشاط وبدرجة من السرية خدعت العيون اليقظة والقلقة لأعدائنا؛ ولم يعرفوا بوقوعه إلا في تلك اللحظة التي تحقق له فيها النجاح في التخطيط والتدبير والتنفيذ...

ويضيف قائلاً إن هذه 'الحجبة المسرحية' كانت لها مزاياها بالنسبة للشرق أيضاً:

إن هذا البلد الذي نشر معارفه إلى عدد كبير من الأمم غارق اليوم في لجة الهمجية.

ولم يكن يتسنى لغير بطل من الأبطال أن يجمع هذه العوامل معاً وهذا هو ما يصفه فورييه قائلاً:

كان نابليون يقدر مدى تأثير هذا الحادث في العلاقات ما بين أوروبا والشرق وإفريقيا، وفي الملاحمة في البحر المتوسط، وفي مصير آسيا... وأراد نابليون أن يقدم إلى الشرق نموذجاً أوروبياً نافعاً، وأخيراً لأن يزيده حياة سكانه هناءً وسروراً، وأن يقدم لهم أيضاً جميع مزايا حضارة بلغت الكمال.

وكان من المحال تحقيق ذلك لولا الاستمانة المستمرة في المشروع بالفنون والعلوم^(٧٥).

كانت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في كتاب وصف مصر متعددة: إعادة المنطقة التي سقطت في هوة الهمجية إلى ما كانت عليه من عظمة في الماضي؛ وتعليم الشرق (لمصلحته) طرائق الغرب الحديث؛ واعتبار القوة العسكرية مآلة ثانوية أو التهورين من شأنها في سبيل تضخيم مشروع المعرفة المجيدة المكتسبة من خلال السيطرة السياسية على الشرق؛ و'صياغة' الشرق بمعنى إضفاء شكل معين عليه، وهوية، وتعريف محدد، مع الاعتراف الكامل بالموقع الذي يشغله في الذاكرة، وأهميته للاستراتيجية الامبريالية، ودوره "الطبيعي" باعتباره ملحقاً أو تابعاً لأوروبا؛ وتشريف كل معرفة تُكتسب أثناء الاحتلال الاستعماري بتسميتها "مساهمة في العلم الحديث" في حين أنه لم يستشر أحد أهل البلاد ولم يعاملهم أحد إلا باعتبارهم فرائع 'لكتابة نص' لا فائدة لهم فيه؛ وأن يشعر الأوروبي بأنه يتحكم، وقتما يشاء تقريباً، في تاريخ الشرق ورمته وجغرافيته؛ وإنشاء مجالات تخصص جديدة؛ وتأسيس مباحث علمية جديدة؛ وتقسيم وتوزيع ونخطيط وتصنيف وتبويب وتسجيل كل ما تشاهده العين (وما يخفى عنها)؛ وتحويل كل 'تفصيل' يدركه المرء إلى 'تعميم'، وكل تعميم إلى قانون ثابت عن طبيعة الشرق، أو مزاجه، أو عقلته، أو عاداته أو نمطه؛ وقبل ذلك كله تحويل الواقع الحى إلى مادة 'نصية' حتى يمتلك المرء (أو يظن أنه يمتلك) الواقع لأنه لا شئ في الشرق يستطيع، فيما يبدو، أن يقاوم سلطانه. كانت هذه، كما قلت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في وصف مصر، ذلك الوصف الذي قوله وعززه ابتلاع نابليون ابتلاعاً استشراقياً كاملاً لمصر، مستعيناً بوسائل المعرفة الغربية والقوة الغربية. وهكذا ينهى فورييه مقدمته بأن يعلن أن التاريخ سوف يذكر كيف "كانت مصر مسرح مجده إلى مجد نابليون" وتقى من النسيان جميع ظروف هذا الحادث الفذ^(٧١).

وهكذا فإن وصف مصر يحل محل التاريخ المصرى أو الشرقى باعتباره تاريخاً يتمتع بتماسكه وهويته ومعناه. بل إن التاريخ المسجل في هذا الكتاب ينتصب مكان التاريخ المصرى أو الشرقى، ما دام التاريخ المسجل يحدد نسبه

تجديداً صريحاً ومباشراً باعتباره تاريخ العالم، وهذا تطف في التعبير أو كناية عن التاريخ الأوروبي. وإنقاذ حادثة من النسيان يعادل في ذهن المستشرق تحويل الشرق إلى مسرح للصور التي يرى أنها تمثل الشرق: وهذا هو نفسه تقريباً ما يقوله فورييه. أضف إلى ذلك أن مجرد القدرة على وصف الشرق من زاوية غربية حديثة تنهض بالشرق من ظلمته الصامتة التي كان يقبع فيها مهملاً (باستثناء الهمسات المنسرة لإحساسه بماضيه إحساساً شامعاً وإن كان غير ذي شكل محدد) إلى أضواء العلم الأوروبي الحديث. وعلى هذا المسرح يظهر هذا الشرق الجديد ليؤكد قوانين التخصص في عالم الحيوان التي وضعها بيغون^(٧٧) - وسوف نجد المثال عليه في الأطروحات البيولوجية التي يقدمها جيفروا سانت-هيلير في كتاب وصف مصر - أو ليضرب مثلاً "على التناقض الصارخ مع عادات الأمم الأوروبية"^(٧٨) حيث تؤكد "المتع والملاذات الغربية" للشرقيين مدى اتزان وعقلانية العادات الغربية، أو، إذا ضربنا مثلاً آخر 'للاتصاف' بالشرق في هذا الصدد، ذلك البحث في الخصائص الفسيولوجية الشرقية التي مكنت القدماء من النجاح في تخنيط الجثث، ومحاولة إيجاد مثيل لها، أو خصائص معادلة لها في الأجسام الأوروبية، حتى يمكن الاحتفاظ بأجسام الفرسان الذين يسقطون في ساحة الشرف كأثار تكتس شكل الأحياء تخليداً لحملة نابليون الشرقية العظيمة^(٧٩).

ولكن الفشل العسكري الذي منى به احتلال نابليون لمصر لم يقض على نصب الخطة الشاملة التي كان الاحتلال قد وضعها لساير بلاد الشرق. وأقول دون أدنى مبالغة إن الاحتلال قد خرجت من رحمته الخبرة الحديثة بالشرق برمتها، بحيث أصبحت صورة الشرق قائمة على التفسير الذي يدور في الفلك الفكري الذي أنشأه نابليون في مصر، وكانت عوامل السيطرة والنشر فيه تتضمن 'المعهد' ووصف مصر. وكانت الفكرة، على نحو ما وصفها شارل-رو، تلخص في أن مصر "إذا عاد لها ازدهارها، وأحياتها من جديد إدارة حكيمة متترة.. سوف تشع أضواء التحضر على جميع جيرانها الشرقيين"^(٨٠). صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى سوف تسعى للتنافس في تنفيذ هذه المهمة، ولن تفوق إنجلترا دولة أخرى في هذا الصدد، ولكن

الذى سوف يحدث وبظل يمثل ميراثاً مستمراً للبعثة الغربية المشتركة للشرق - على الرغم من المشاجرات بين الدول الأوروبية، أو المنافسة غير الشريفة أو الحرب السافرة - سيكون إنشاء مشروعات جديدة، وتكوين رؤى جديدة، وجهوداً إنتاجية جديدة تقيم الروابط بين أجزاء أخرى من الشرق القديم وبين روح الفتح الأوروبي. وهكذا فقد تغيرت لغة الاستشراق نفسها بعد نابليون تغيراً جذرياً، وارتقت 'واقعيتهما الوصفية' فلم تعد مجرد أسلوب للتشثيل والتصوير بل أصبحت لغة خاصة، بل وسيلة للمخلق والإبداع. فإلى جانب إعادة بناء 'اللغات الأم' - وهو الاسم الذى أطلقه انطوان قُبر دوليقيه على اللغات الشرقية باعتبارها المصادر الكامنة المنسية للُّغات الأوروبية 'الشعبية' الحديثة - أعيد بناء الشرق، وأعيد تركيبه، وأحكمت صناعته، وهكذا ولدته جهود المستشرقين. وأصبح كتاب وصف مصر النمط الرئيسى الذى اتبعت جميع الجهود التى بُدِئت بعده من أجل تقريب الشرق إلى أوروبا، ومن أجل استيعابه استيعاباً كاملاً فى مرحلة لاحقة، وكذلك - وهو ما يتسم بأهمية كبرى - إلغاء غرابته أو على الأقل تخفيض وتقليل غرابته، وكذلك عداؤه فيما يتعلق بالإسلام. فاعتباراً من هذه اللحظة سوف يظهر الشرق الإسلامى باعتباره 'مقولة' تدل على سلطان المستشرقين لا على أفراد الشعوب الإسلامية باعتبارهم بشراً، ولا على تاريخهم باعتباره تاريخاً.

وهكذا انجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من الأطفال، وهى النصوص التى تمتد من كتابات شاتوبريان - الرحلة - إلى لامارتين - رحلة فى الشرق - وفلوبير - سلامبو - كما نجد فى إطار هذه التقاليد نفسها كتاب إدوارد لين أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم وكتاب ريتشارد بيرتون رواية شخصية للحج إلى المدينة ومكة. ولا يقتصر ما يربط بينها على الخلفية المشتركة فى الأساطير والخبرة الشرقية، بل يجمعها كذلك اعتمادها المدرس على الشرق باعتباره الرحم الذى خرجت جميعاً منه. وقد يكون من المفارقات أن يتضح أن هذه الأعمال الإبداعية لا تزيد عن صور زائفة تمطية الأسلوب إلى حد بعيد، أو محاكاة بالغلة التكلف للشكل الذى كانوا يتخيلونه للواقع الحى فى

الشرق. ولكن ذلك لا يتفصص على الإطلاق من قوة التصور الخيالي (الإبداعي) فيها، ولا من قوة السيادة الأوروبية على الشرق، وكانت النماذج الأولى لها - على الترتيب - كاليوسترو، الذى أجاد 'تمثيل' شخصية الشرق، ونابليون، أول فاتح فى العصر الحديث للشرق.

ولكن ثمار حملة نابليون لم تقتصر على الأعمال الفنية أو النصية، بل تجاوزتها إلى المشروع العلمى الذى كان بالقطع أشد تأثيراً ونفوذاً، وكان المثال الرئيسى له كتاب إرنست رينان منهج مقارن وتاريخ عام للغات السامية الذى أكمله فى عام ١٨٤٨ حتى يتقدم به لجائزة فولنى - وهو ما يناسبه تماماً - والمشروع الجغرافى السياسى، الذى كان مثاله الساطعان هما قناة السويس التى اقترنت باسم فردينان دى ليسبس، واحتلال إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢، ولم يكن الفرق بين المشروعين ينحصر فى مدى اتساع النطاق، وهو واضح، بل يتضمن أيضاً نوع العقيدة الاستشراقية: فاما رينان فكان يعتقد صادقاً أنه قد أعاد فى عمله خلق الشرق، بالصورة الأصلية التى كان عليها، وأما دى ليسبس فكان دائماً ما يشعر ببعض الرهبة من جدّة 'الكيان' الذى أطلقه مشروعه من الشرق القديم، وكان هذا الإحساس بالجِدَّة يصل إلى كل فرد يرى أن افتتاح القناة عام ١٨٦٩ حدثٌ غير عادى. وكان حماس توماس كوك استمراراً لحماس دى ليسبس، على نحو ما يظهر فى العدد الصادر يوم أول يوليو ١٨٦٩ من مجلة إعلانات السباحة والرحلات:

فى السابع عشر من شهر نوفمبر، سوف يُحتفل بنجاح أعظم عملٍ هندسى فى القرن الحالى، بإقامة حفل افتتاح وتكريم، يحضره ممثل خاص عن كل أسرة ملكية أوروبية تقريباً. وسوف تكون مناسبة فذة حقاً. لقد كان شق مجرى مائى يصل بين أوروبا والشرق فكرةً شغلت الناس على مر القرون، وشغلت على التوالى أذهان اليونان والرومان والسكسونيين والفرنسيين، لكن لم يحدث حتى السنوات القليلة الماضية أن بدأت الحضارة الحديثة فى الشروع جادةً فى محاكاة جهود القراعة القدماء

الذين أنشأوا منذ قرون كثيرة قناة بين البحرين، ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم... إن كل ما يرتبط بالاشغال العامة {الحديثة} يتسم بنطاقه الهائل، ومن يقرأ الكتيب الصغير الذى يصف هذا العمل، والذى خطه قلم حامل وسام فارس القديس ستوبس، سوف ينبهر انبهاراً شديداً بعصرية العقل المدبر العظيم - عقل السيد فردينان دى ليسبس - إذ بفضل مثابرته، وجرائته الهائلة، وبعد نظره تحول حلم المصور الخوالى أخيراً إلى حقيقة واقعة ملموسة... وهو مشروع زيادة التقارب بين بلدان الغرب والشرق، وبذلك تتوحد حضارات الحقب المختلفة^(٨١).

الجمع بين الافكار القديمة والمناهج الحديثة، والربط بين الثقافات التى كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، وفرض قوة التكنولوجيا الحديثة والإرادة الفكرية فرضاً حقيقياً على كيائين كانا مستقرين ومنقسمين جغرافياً فيما مضى، هما الشرق والغرب: هذا هو ما يراه كوك، وهو ما يعلن عنه دى ليسبس فى مذكراته، وخطبه، وكتيباته الوصفية، ورسائله.

كانت بداية فردينان تبشر بالخير من زاوية نسبه. كان أبوه - ماتيو دى ليسبس - قد جاء إلى مصر مع نابليون ومكث فيها (باعتباره "مثلاً غير رسمى لفرنسا"، حسبما يقول مارلو^(٨٢)) أربع سنوات بعد جلاء الفرنسيين عنها عام ١٨٠١. ويشير فردينان فى كتاباته الأخيرة إلى اهتمام نابليون الشخصى بحفر قناة، ولكنه لم يكن يظن أن ذلك هدف يقبل التحقيق قط، بسبب خطأ المعلومات التى قدمها له الخبراء. وقد تأثر دى ليسبس بما قرأه وعلمه عن التاريخ المتقطع لمشروعات القناة، وكانت من بينها مشروعات فرنسية دعا إليها ريشليو وأنشأ سان سيمون، ومن ثم عاد إلى مصر فى عام ١٨٥٤ حيث بدأ العمل الذى كُتِبَ له أن يكتمل بعد خمس عشرة سنة. ولم يكن دى ليسبس يتمتع بحلفية هندسية حقيقية، ولكن إيمانه العميق بقدرته "شبه" "على البناء، وبث الحركة والإبداع مكَّنه من مواصلة الجهد، ولما

كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية قد كفلت له المزاورة من جانب المصريين والأوروبيين، فقد اكتسب المعرفة اللازمة، فيما يبدو، لاستكمال كل عمل يشرع فيه. وربما وجد فائدة أكبر بما تعلمه من وضع من يُحتمل أن يشاركوه ويساهموا في مشروعه على مسرح التاريخ العالمى وأن يجعلهم يدركون المعنى الحقيقى لمشروعه الذى كان يصفه بأنه "فكرته الاخلاقية"، فقال لهم فى عام ١٨٦٠ "لكم أن تصوروا الخدمات الجليلة التى لا بد أن يعود بها التقارب بين الغرب والشرق على الحضارة وعلى زيادة الثراء العام. إن العالم ينتظر منكم تقدماً عظيماً وأنتم تريدون الاستجابة لما ينتظره العالم"^(٨٢) وفقاً لامثال هذه الأفكار كان اسم الشركة الاستثمارية التى كونها دى ليسبس عام ١٨٥٨ اسماً حافلاً بالدلالات وتتجلى فيه الخطط العظمى التى كان يمتز بها ألا وهو "الشركة العالمية". وفى عام ١٨٦٢ أعلنت الأكاديمية الفرنسية عن جائزة لأفضل ملحمة شعرية عن القناة، وفاز بها بورنيه الذى كتب المبالغات التالية والتى لا يتناقض أى منها مع تصوير دى ليسبس لما كان بصدده:

هلموا إلى العمل! أيها العمال يا من أرسلتهم أمناً فرنسا

فلتشقوا من أجل هذا العالم هذا الطريق الجديد!

إن آباءكم الأبطال قد جاءوا حتى تلك البقعة؛

فلتصمدوا كالصناديد،

إنكم تقاتلون مثلهم عند سفح الأهرام

ومن عليائها تتملأكم أنتم أيضاً سنوائها الأربعة آلاف!

أجل! إن جهدكم من أجل خدمة العالم! من أجل آسيا وأوروبا،

من أجل الأصقاع النائية التى يغلفها الليل،

من أجل الصينى الوثنى والهندي شبه العارى،

من أجل الشعوب التى تنعم بالسعادة والحرية وتتحدى

بالبقيم الإنسانية والشجاعة،

من أجل الشعوب الشقية والأقوام المستعبدة،
من أجل من لا يزالون يجهلون المسيح^(٨١).

كان دى ليسبس يبدى ذروة ما لديه من الفصاحة وسعة الحيلة حين يُطلب منه تبرير ما سوف تتطلبه القناة من تكاليف باهظة فى المال والرجال: إذ كانت لديه القدرة على تقديم نبض من الإحصائيات التى تبهر الأذن، ويستطيع الاستشهاد بالمؤرخ هيرودوت بالطلاقة التى يستشهد بها بالإحصائيات البحرية. وقد استشهد فيما كتبه فى مذكراته عام ١٨٦٤ بالملاحظة التى أبداهها كاسبير لوكونت، معرباً عن موافقته عليها، من أن الحياة الغريبة الأطوار من شأنها تنمية 'أصالة إبداعية' كبيرة فى الفرد، وأن هذه الأصالة تؤدى إلى منجزات عظمى وفذة^(٨٢). وكانت هذه المنجزات تبرر نفسها بنفسها، ولقد أدت القناة، على الرغم من حالات الإخفاق التى مرت بها فى الأزمان السحيقة، وتكاليفها الباهظة، وطموحاتها المذهلة، إلى تغيير أسلوب معاملة أوروبا للشرق، ومن ثم فقد كانت جديرة بالجهد المبذول فيها. كانت مشروعاً نجح نجاحاً فريداً فى التغلب على اعتراضات الذين استشيروا بشأنها، وفى تحسين أحوال الشرق بصفة عامة، واستطاعت تحقيق ما لم يكن باستطاعة المصرى الحاذق، والصينى الغدار، والهندي شبه العارى، أن يحققه لنفسه أبداً.

وكانت مراسم الاحتفال بافتتاح القناة فى نوفمبر ١٨٦٩ مناسبة جسدت أفكار دى ليسبس تجسيدا كاملاً، مثلما كانت تجسدها قصة مكائد ديلسبس بأسرها. وظلت خطبته ورسائله وكتيباته حافلة، على امتداد سنوات طويلة بالمفردات المسرحية المفعمة بالطاقة والحياة، إذ نراه يتحدث عن نفسه (مستعملاً ضمير المتكلم الجمع دائماً) قائلاً إننا فى سعينا للنجاح أنشأنا ونصرفنا وأنجزنا وعملنا وأدركنا وثابروا وتقدمنا؛ وكان يكرر فى مناسبات كثيرة قوله إننا لم نجد شيئاً قادراً على إيقافنا، ولم نجد ما يعتبر مستحيلاً، ولم يكن يهمنى فى النهاية شيء سوى تحقيق "النتيجة النهائية والغاية

العظمى“ وهى التى فكر فيها وحددها ونفذها آخر الأمر . وعندما جاء دور مبعوث البابا إلى مراسم الاحتفال للحديث يوم ١٦ نوفمبر إلى حشد الشخصيات الرفيعة، حاول فى حديثه محاولة مستميتة أن يرقى إلى مستوى المشهد الفكرى والإبداعى الذى تجسده قناة دى لىسبس :

لا جناح علينا إن قلنا وأعدنا إن اللحظة التى دقت ساعتها ليست من أجل لحظات هذا القرن فحسب، بل هى أيضاً من أعظم وأخطر اللحظات التى مرت بالإنسانية منذ أن كان لها تاريخ . هذه البقعة التى تتلاقى فيها إفريقيا وآسيا الآن وبلا عودة إلى الوراء . هذا العيد العظيم للإنسانية، هذا الضرب العالمى المهيب للمساعدة، جميع أجناس الأرض، جميع الرابات والبيارق، جميع السفن، الكل يتبحر على الماء تحت صفحة السماء المشرقة المترامية، الصليب المنتصب الذى يبادره بالإجلال كل عابر لطريقه، ما أكثر العجائب، ما أكثر المتناقضات المذهلة، ما أكثر الأحلام المشهورة الخيالية التى تحولت إلى واقع حقيقى! روسط هذا الجمع من الجهادة، ما أكثر المواضيع الجديرة بالتأمل لمن يتدبر، ما أكثر الأفراح فى هذه اللحظة وكم من آمال عظيمة تطالعنا فى ظل آفاق المستقبل! . . .

إن طرفى الكرة الأرضية يتقاربان، وبهذا التقارب يتعارفان، وفى ظل هذا التعارف تهتز طرباً أجساد سائر البشر، أبناء روح واحد وإله واحد، من واقع إحساس بالتأخى الإنسانى بينهم! أيها الغرب! أيها الشرق، تقاربا، تبادلنا النظر، تعارفا، تبادلنا التحية! تعانقا!

لكن المتأمل يرى وراء هذه الظاهرة المادية آفاقاً أرحب من المساحات القابلة للقياس، آفاقاً دون حدود تتحرك فى ساحتها أسمى الأقدار، أعظم الفتوحات، أخلد معتقدات البشرية . . .

فلتخفق أنفاسك المقدمة إليها الإله على صفحة هذه المياه!
فلتطلق جيئة وذهاباً من الغرب إلى الشرق ومن الشرق إلى
الغرب! أيها الإله، فلنستخدم هذا الطريق حتى يتقارب البشر
معاً^(٨١)!

كان يبدو أن العالم كله قد اجتمع للإشادة بمشروع يساركة الإله. فلقد ذابت
حواجز التمييز والتعويق، فبدأ الصليب يواجه الهلال مواجهة الغالب، وأتى
الغرب إلى الشرق حتى يظل فيه دائماً (حتى جاء جمال عبد الناصر في عام
١٩٥٦ فأطلق شرارة استعادة مصر للقناة بنطق اسم دى ليسبس).

ونحن نرى في فكرة قناة السويس النتيجة المنطقية لفكر الاستشراق بل
وما هو أهم، جهود الاستشراق. كانت أسبا تمثل للغرب في يوم من الأيام
الابتعاد الصامت والاعترا ب، وكان الإسلام يمثل العدواة المحاربة للمسيحية
الأوروبية. وكان التغلب على هذه الثوابت الجبارة يتطلب أولاً معرفة الشرق،
ثم غزوه وامتلاكه، ثم إعادة خلقه على أيدي الباحثين والجنود والقضاة الذين
نهبوا مكامن ما سقط من الذاكرة من لغات وتاريخ وأجناس وثقافات لتقديمها
- خارج نطاق معرفة الشرقي الحديث - باعتبارها الشرق القديم الحقيقي الذي
يمكن الاستعانة به في الحكم على الشرق الحديث وتولّي الحكم فيه. وانقشع
الظلام وحلت محله كيانات تشبه نباتات الصوبة الزجاجية، وأصبحت كلمة
'الشرق' هي الكلمة التي يستخدمها المستشرق ليعني بها ما أصبحت أوروبا
تعنيه ببلدان المشرق التي لا تزال في عينيها غريبة. لقد نجح دى ليسبس وقناته
أخيراً في إلغاء ابتعاد الشرق، وحياته الخاصة والمنعزلة بعيداً عن الغرب،
وطابع غرابته الدائم الذي لا يحول. فمثلما تمكّن من تحويل حاجز أرضى إلى
شريان مائي دافق، تحولت طبيعة الشرق من العداء المستحكم إلى مشاركة
تسم بالطاعة والخضوع. ولم يكن أحد بعد دى ليسبس يستطيع أن يتكلم عن
الشرق باعتباره يتسم إلى عالم آخر - إن شئتاً دقة التعبير. لم يكن يوجد
سوى عالمنا "نحن"، عالم "واحد" لأن قناة السويس قد أحبطت مساعى

آخر دعاة الإقليمية الذين كانوا لا يزالون يؤمنون بالاختلاف بين العالمين. ومنذ هذه اللحظة أصبحت فكرة "الشرقي" فكرة إدارية أو تنفيذية، وأصبحت تابعة لعوامل سكانية واقتصادية واجتماعية، كما غدا الإمبرياليون من أمثال بلفور، ومناهضو الإمبريالية من أمثال ج. أ. هوبسون، يرون أن الشرقي، مثل الإفريقي، ينتمى إلى الجنس المحكوم لا مجرد قاطن فى منطقة جغرافية فقط. وهكذا فإن دى ليسبس قد أذاب الهوية الجغرافية للشرق حين قام بجزر الشرق جرأ (بتعبير شبه حقيقى) إلى داخل الغرب فاستطاع القضاء أخيراً على تهديد الإسلام له. وقد كُتِبَ لمراتب جديدة وخبرات جديدة أن تنشأ، من بينها مراتب وخبرات الإمبريالية، كما قُدِّرَ للاستشراق أن يتكيف معها، وإن شابت ذلك صعوبة ما.

رابعاً، الأزمة

قد يبدو من الغريب أن نتحدث عن شيء أو شخص فنقول إنه يتخذ موقفاً نعتياً ولكن دارس الأدب سوف يفهم العبارة بيسر أكبر لو تذكر نوع الموقف الذى هاجمه فولير فى كانديد أو موقفاً تجاه الواقع مثل الموقف الذى سخر منه سورفانتيس (ثيربانتيس) فى دون كيخوته. وأما ما كان يبدو معقولاً ولا غبار عليه لهذين الكاتبين فهو القول بأنه من الخطأ افتراض إمكان تفهم الفوضى التى يعيش فيها البشر - وهى التى تكتظ بعناصر لا يمكن التنبؤ بها وتغص بالمشكلات - استناداً إلى ما تقوله الكتب، أو النصوص. أى إن التطبيق الحرفى لما يتعلمه الإنسان من كتاب ما على الواقع يُعرّضه لخطر ارتكاب الحماقات أو للدمار. وليس من المحتمل أن يستند المرء إلى رواية أماديس أو ف. جول، أى البطل أماديس من بلاد الغال، فى تفهم أحوال إسبانيا فى القرن السادس عشر (أو فى العصر الحاضر) مثلما يُستبعد أن يستند أحد إلى الكتاب المقدس فى تفهم مجلس العموم البريطانى. ولكنه من الواضح أن الناس حاولوا ويحاولون استخدام النصوص بهذا الأسلوب البالغ السذاجة وإلا ما تمتعت كانديد ودون كيخوته بما تتمتعان به اليوم من إقبال

القراء وحبهم. ويبدو أنه من نقائص البشر الشائعة تفضيل حُجَّة النص القائمة على التخطيط المرسوم على ما تثيره المواجهات المباشرة مع البشر من بلبلة وتشتيت. ولكن - ترى هل تسود هذه النقيصة في جميع الاحوال أم أن ظروفًا معينة ترجح أكثر من غيرها سيادة الموقف النصي؟

أمامنا حالتان ترجحان كفة الموقف النصي، الأولى مواجهة الإنسان عن كُتُب لشيء مجهول نسبيًا يهدده بالخطر، وكان يتسم في الماضي بالبعد عنه. في مثل هذه الحال لا يلجأ المرء فقط إلى خبرته السابقة نشدًا لما يشبه الشيء الجديد بل يلجأ أيضًا لما سبق له أن قرأه عنه. وتعتبر كُتُب الرحلات والكتب الإرشادية نصومًا "طبيعية" ومنطقية في تأليفها واستعمالها مثل أى كتاب يمكن أن يخطر على البال، وهذا، على وجه الدقة، سبب ذلك الميل البشرى للرجوع إلى نصٍّ ما عندما تتكاثر الشكوك التي تكتنف السفر في أماكن غريبة فتهدد اتزان الإنسان وراحة باله. وما أكثر من يقول عن رحلة قام بها إلى بلد آخر إنها لم تكن بالصورة التي كان يتوقعها، بمعنى أنها تختلف عما قرأه في كتاب ما. والكثير من مؤلفي كتب الرحلات والكتب الإرشادية يؤلفون هذه الكتب، بطبيعة الحال، حتى يقولوا إن بلدًا ما على هذه الصورة أو تلك، أو إنه أفضل من غيره، أو إنه شائق أو إن الأسعار فيه مرتفعة، أو إنه طريف وهلم جرا. ومعنى هذا في أى الحالين أن الكتاب دائمًا ما يستطيع وصف الناس والأماكن والخبرات بحيث يكتسب ذلك الكتاب (أو النص) حُجَّة أكبر، ونفعًا أكبر، حتى من الواقع الذي يصفه. وعناصر الكوميديا في بحث فابريس ديل دونجو بطل رواية دير پارم من تأليف ستندال عن معركة ووترلو لا تكمن في العجز عن العثور على المعركة، ولكن في البحث عنها باعتبارها شيئًا أوردته بعض النصوص.

والحالة الثانية التي ترجح الموقف النصي حالة مظهر النجاح، فإذا قرأ شخص كتابًا يقول إن الأسود شرسة ثم قابل أسدًا شرسًا (وهذا بسيط بطبيعة الحال) فالأرجح أنه سوف يقرأ المزيد من كتب ذلك المؤلف، ويصدق ما جاء فيها. لكنه إذا أضيفت إلى ذلك الكتاب تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد

شرس، ولجحت التعليمات نجاحاً كاملاً عند تنفيذها، فلن تقتصر النتيجة على زيادة تصديق المؤلف، بل إن المؤلف سوف يجد الدافع على كتابة كتابات من نوع آخر. وإذن فنحن نرى جدلية، مُركَّبة إلى حد ما، تسمى 'جدلية الدعم' ومعناها أن ما يقرؤه القراء يحدد ما يخبرونه في الواقع، وهذا يؤثر بدوره في الكاتب فيجعله يتناول موضوعات حددتها سلفاً خبرات قرائه. وهكذا فإن الكتاب الذي يبين أسلوب التعامل مع أسد شرس قد يؤدي إلى كتابة سلسلة من الكتب عن موضوعات أخرى مثل شراسة الأسود، أو أصول الشراسة وهلم جرأً. وبالمثل فإن زيادة تضيق تركيز النص على الموضوع - الذي يصبح شراسة الأسود لا الأسود بصفة عامة - نجعلنا نتوقع أن تميل الأساليب التي يوصى باتباعها في التعامل مع شراسة الأسد إلى زيادة شراسته في الواقع، وإلى إرغامه على الشراسة، فذلك طبعه، وذلك هو ما نعرفه أساساً عنه، أو تقتصر معرفتنا بالأسد عليه.

وليس من السهل تجاهل كتاب يقول إنه يتضمن معلومات عن شيء واقعي، ونشأ في ظروف شبيهة بالظروف التي وصفتها لنوى، بل تُنسبُ إليه خبرة الخبراء، وقد يحظى بشقة الجامعات والمؤسسات والحكومات التي قد تحيطه بهيبة في المكانة أكبر مما تكفله له نجاحاته العملية. وأهم ما في الأمر أن أمثال هذه النصوص لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب. وبمرور الزمن تؤدي هذه المعرفة وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه ميشيل فوكو 'خطاباً' معيناً، ويعتبر وجوده المادي أو وزنه المادي - لا أصالة كاتب من الكتاب - المستول الحقيقى عن النصوص التي أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك 'الوحدات المعرفية' الموجودة سلفاً، والتي أدرجها فلوير في القائمة التي وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة.

فلننظر إذن، في ضوء هذا كله، إلى نابليون ودى لىس: إن كل شيء عرفاه عن الشرق تقريباً كان مستقى من كتب كُتبت في إطار تقاليد الاستشراق، ووُضعت في مكتبة الأعراف أو الأفكار المقبولة. وكانا يريان أن

الشرق (مثل الأسد الشرس) شئ، يمكنهما مواجهته والتعامل معه إلى حد ما لأن النصوص خلقت ذلك الشرق، لكنه كان شرقاً صامتاً، ومتاحاً لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيها السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافاً مباشراً، كما كان هذا الشرق عاجزاً عن مقاومة المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي ابتكرت له. وقد سبق لى فى هذا الفصل أن وصفت العلاقة بين الكتابة الغربية (وعواقبها) وبين صمت الشرق بأنها نتيجة ودليل على القوة الثقافية العظمى للغرب، وإرادة فرض سلطانه على الشرق. ولكن تلك القوة جانباً آخر، وهو جانب يعتمد وجوده على ضغوط التقاليد الاستشراقية وموقفها النقي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، مثلما تحيا الكتب المكتوبة عن الأسود الشرسة حياتها، إلا لو قُدِّر للأسود أن ترد عليها. والمنظور الذى يندر أن يرى نابليون ودى ليسبس من خلاله - إذا اقتصرنا على اثنين من أصحاب المشروعات الذين دبروا خططا للشرق - هو المنظور الذى نراهما منه وهما يعملان فى صمت الشرق الذى لا أبعاد له، وذلك أساساً لأن 'خطاب الاستشراق'، إلى جانب عجز الشرق عن اتخاذ إجراء ما بشأنهما، قد أكسب نشاطهما معنى وقابلية للفهم وصيغة الحقيقة الواقعة. وقد مكنتهما الخطاب الاستشراقى والعوامل التى أوجدته - وكان ذلك، فى حالة نابليون، تفوق الغرب عسكرياً على الشرق - من الحصول على صور لأولئك الشرقيين الذين يمكن وصفهم فى مؤلفات مثل وصف مصر كما مكنتهما من الحصول على شرق يمكن للغرب أن يشقه مثلما شق دى ليسبس قناة السويس. أضف إلى ذلك أن الاستشراق أتاح لهما النجاح الذى حققاه - من وجهة نظرهما على الأقل، وهى أبعد ما تكون عن وجهة نظر الشرقى. وبعبارة أخرى كان النجاح يتسم بجميع خصائص 'التبادل' الإنسانى بين الشرقى والغربى، وهى التى نراها فى قول القاضى أوبريت محاكمة بالمحلفين التى كتبها جلبرت، "قلت إننى قلت فى نفسى".

وما إن نبدأ النظر إلى الاستشراق باعتباره 'صورة' يسقطها الغرب على الشرق وتعبيراً عن إرادة التحكم فيه، فلن تصادفنا أية مفاجئات. فإذا كان

صحيحاً أن بعض المؤرخين مثل ميشليه، ورائك، وتوكفيل، وبوركهارت يَتَوَنَّ حَبَكَاتِ سَرَدِهِمْ بِنَاءً "قصة من نوع معين" (٨٧) فإن ذلك يصدق أيضاً على المستشرقين الذين وضعوا 'حبكات' التاريخ الشرقى، والشخصية الشرقية والمصير الشرقى على امتداد مئات السنين. وفى القرنين التاسع عشر والعشرين أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزناً، بسبب انحصار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية فى هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبي العارم طلباً للأسواق والموارد والمستعمرات، وأخيراً لأن الاستشراق كان قد اكتمل "نحوه الذاتى" من 'خطاب' علمى إلى مؤسسة إمبريالية. وتتضح الأدلة على هذا التحول فيما سبق أن قلته عن ناپليون، ودى لبس، وبلفور، وكرومر. ومن يفهم مشروعاتهم فى الشرق باعتبارها جهود رجال ذوى رؤية وعبقريّة، أو أبطال بالمعنى الذى وضعه كارلايل، يقتصر فى فهمه على أدنى المستويات الأولية. والواقع أننا سوف نجد أن ناپليون، ودى لبس، وكرومر، وبلفور رجال قياسيون إلى حد كبير، أو أقل خروجاً عن القاعدة إلى حد بعيد، إذا تذكرنا الرسوم التخطيطية التى وضعها ديريلو ودانتى وأضفنا إليها آلة محرّكة حديثة وذات كفاءة (مثل الامبراطورية الأوروبية فى القرن التاسع عشر) إلى جانب طابع إيجابى معين: فما دام المرء لا يستطيع أن يحوّل الشرق من الوجود (وربما كان ديريلو ودانتى يدركان ذلك) ففى يد المرء الوسيلة اللازمة للاستيلاء عليه، ووصفه، وتحسين أحواله، وتغييره تغييراً جذرياً.

والفكرة التى أحاول عرضها هنا تتلخص فى تأكيد وقوع الانتقال من الفهم "النصّى" للشرق، أو الصياغة أو التعريف النصى له، إلى التطبيق العملى لذلك كله، وفى تأكيد أن الاستشراق قد اضطلع بدور كبير فى ذلك الانتقال الذى يعتبر فى حقيقته قلباً لطبيعة الأمور. ولقد حقق الاستشراق نتائج عظيمة فى حدود جهوده العلمية البحتة (وأنا أجد أن القول بوجود جهود علمية بحتة بمعنى أنها نزيهة ومجردة قول يصعب فهمه، لكننا نستطيع أن نسمح به على المستوى الفكرى)، فلقد نجح فى إيجاد بعض العلماء فى

إبان عصره العظيم في القرن التاسع عشر، وزاد من عدد اللغات التي تُدرّس في الغرب، ومن كمّ المخطوطات التي حرروها وترجموها وشرحوها، واستطاع في حالات كثيرة إعداد دارسين أوروبيين متعاطفين مع الشرق، وهم من كانوا مهتمين اهتماماً صادقاً بقواعد النحو في اللغة السنسكريتية، وعلم المسكوكات الأثرية المقينية، والشعر العربي. ولكن الاستشراق - وعلينا أن نلتزم أشد الوضوح هنا - كان يغفل الشرق ذاته. فباعتبار الاستشراق منهجاً فكرياً موضوعه الشرق، نجد أنه كان دائماً ما ينطلق من التفاصيل الدقيقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التي تتجاوز الإنسان، فإذا بملاحظة بشأن شاعر عربي عاش في القرن العاشر الميلادي وقد تكاثرت فتضخمت فأصبحت سياسة تتخذ تجاه العقليّة الشرقية (وتدور حولها) في مصر أو في العراق أو في الجزيرة العربية. وعلى غرار ذلك نجد أن المستشرقين قد يتخذون آية من آيات القرآن دليلاً ساطعاً على نزعة المسلم الحسية الراسخة الجذور. وكان الاستشراق يفترض وجود شرق لا يتغير، ويختلف بصورة مطلقة عن الغرب (وإن كانت أسباب الاختلاف تتفاوت من حقبة إلى حقبة). كما إن الاستشراق، في صورته التي اتخذها بعد القرن الثامن عشر، لم يستطع قط مراجعة ذاته. وهذا كله يحتم نشأة مراقبين وإداريين للشرق مثل كرومر وبلفور.

ومن الحقائق المهمة، على حساسيتها الشديدة، قُرب السياسة من الاستشراق، أو إن شئنا الحذر في التعبير، إمكان الانتفاع في تحقيق الأغراض السياسية بالأفكار الخاصة بالشرق والمستفزة من الاستشراق، وهو احتمال كبير. وهذه الحقيقة تثير تساؤلات عن الميل المسبق تجاه البراءة أو الإثم، أو نزاهة البحث العلمي أو تواطؤ جماعات الضغط في بعض المجالات مثل الدراسات الخاصة بأصحاب البشرة السوداء أو الدراسات الخاصة بالمرأة. وهي تثير القلق بالضرورة في ضمير المرء إزاء التعميمات الثقافية أو العنصرية أو التاريخية، ووجوه الانتفاع بها، وقيمتها، ودرجة موضوعيتها، ومقصدتها الأساسية. وكان أشد تأثير لحركة الاستشراق الغربي هو أن الظروف السياسية

والثقافية التى ازدهرت فيها هذه الحركة لفتت الأنظار إلى المكانة المنحطة للشرق أو للشرقى باعتبارهما من موضوعات الدراسة. وهل يمكن سوى لعلاقة سياسية بين سيد وعبد أن تزدى إلى نشأة صورة الشرق التى أُلْحِثَتْ تلك الملامح الشرقية، والتي وصفها فأحكم وصفها أنور عبد الملك؟

(١) على مستوى موقع المشكلة والإشكالية... نرى أن [الاستشراق يَعتَبَرُ] الشرق والشرقيين "موضوعاً" للدراسة، ويطبّعهما بطابع غيبيّة معينة - مثل كل ما هو مختلف، سواء كان "ذاتاً" أو "موضوعاً" - ولكنها غريبة تشكله، ذات طابع جوهري... وسوف يكون "موضوع" الدراسة المذكور، على نحو ما جرت عليه العادة، سلبياً، لا مشاركة فيه، وهو يكتسب ذاتية "تاريخية"، وهو، قبل كل شيء، غير فاعل، ملوب الاستقلال، وملوب السيادة، بالنسبة لنفسه. وأما الشرق أو الشرقى أو "الذات" الوحيدة التى يسمح لها 'بالدخول'، فى أقصى الحدود، فهى الكائن المغترب فلسفياً، بمعنى أنه غير ذاته فى علاقته بذاته، فالآخرون هم الذين يطرحونه ويفهمونه ويعرّفونه ويحرّكونه.

(ب) وعلى مستوى المحاور الفكرية نجد أن [المستشرقين] يضعون تصوراً أو مفهوماً جوهرياً للبلدان والأمم والشعوب الشرقية التى يدرسونها، وهو تصور يعبر عن نفسه من خلال غمطية عرقية محددة الملامح... وسرعان ما يسبرون بها نحو العنصرية.

ويقول المستشرقون التغلبيديون بضرورة وجود جوهر ما - بل وأحياناً ما يصفونه بوضوح وصفاً ميّافيزيقياً - فهو جوهر يمثل الأساس المشترك والثابت أبداً لجميع الكائنات التى

يدرسونها، وهو جوهر يجمع بين صفتين، فهو "تاريخي" ما دام يرجع إلى فجر التاريخ، وهو أيضاً يتجاوز التاريخ ما دام يُثبِت هذا الكائن، "موضوع" الدراسة، في إطار الخصوصية الثابتة أبداً والتي لا تتطور مطلقاً، بدلاً من تعريفه وفقاً لتعريفهم لآثار الكائنات والدول والأمم والشعوب والثقافات أي باعتباره نتيجة أو محصلة لما تنقله القوى العاملة في مجال التطور التاريخي.

وهكذا ينتهي الأمر بالتمبيط - القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ، ومن ثم يعتبر شيئاً مجرداً أو جوهرًا خالصًا، وهو ما يحيل "الموضوع" المدروس إلى كائن آخر، وتكون "الذات" التي ندرسه كائنًا له وجوده "المتعالي"، كما ينتهي الأمر إلى أن يصير لدينا جنس الإنسان الصيني، وجنس الإنسان العربي (ولماذا لا يكون لدينا جنس الإنسان المصري وهلم جرأً؟) وجنس الإنسان الإفريقي، والمفهوم بأن الإنسان، أي "الإنسان السوي" (أو الطيعي) هو الأوروبي المنتمى إلى الفترة التاريخية أي منذ عهد اليونان القديمة. وهكذا نرى كيف أن الفترة من القرن الثامن عشر إلى العشرين قد شهدت ما كشف عنه النقاب ماركس وإنجلز من هيمنة الاتليات التي تملك (رؤوس الأموال) وكل ما هدمه فرريد من تفسير لكل شيء في ضوء المركزية الإنسانية، وما صاحب هذا وذاك من مركزية أوروبية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصفة أخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية^(٨٨).

إن عبد الملك يرى أن تاريخ الإمبريالية، وفقاً لتطور أحد "الشرقين" في أواخر القرن العشرين، أدى به إلى الطريق المسدود الذي سبق وصفه. ولنضع

الآن المخطوط العريضة، بإيجاز، لذلك التاريخ وهو ينطلق خلال القرن التاسع عشر لاكتساب المزيد من الثقل والقوة، إلى جانب "هيئة الأقليات التي تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية. كانت بريطانيا وفرنسا تسودان الاستشراق باعتباره مبحثاً علمياً منذ أواخر عقود القرن الثامن عشر ولمدة قرن ونصف تقريباً. وكانت المكتشفات العظيمة في فقه اللغة، والخاصة بالنحو المقارن، والتي أنجزها جونز، وفرانز بوب، وجيكوب جريم وغيرهم، تدبّر أصلاً للمخطوطات التي جىء بها من الشرق إلى باريس ولندن. وبلا استثناء تقريباً كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثاً في فقه اللغة، وكانت الثروة في فقه اللغة وهي التي أخرجت لنا بوب وساسي وبيرونوف وتلاميذهم علماءً مقارناً يقوم على افتراض أن اللغات تنتمي إلى أسرٍ وأن أسرة اللغات الهندية الأوروبية وأسرة اللغات السامية أعظمها. ومنذ البداية إذن كان الاستشراق يتسم في مساره بسمتين (١) الإحساس الجدي بالخرج العلمي، القائم على أهمية الشرق لغوياً، و(٢) الميل إلى تقسيم مادة موضوعه، وإعداد تقسيمات فرعية، وإعادة تقسيمها، دون تغيير نظرتة قط إلى الشرق باعتباره نفس الشيء ذي الغرابة الأصلية، والذي يظل دائماً على ما هو عليه من اطراد النسق وعدم التغيير.

ويعتبر فريدريش شليجل الذي تعلم اللغة السنسكريتية في باريس مثلاً لهاتين السمتين معاً. فعلى الرغم من أنه كان قد تغلّى عن 'استشراقه' عملياً عندما نشر كتابه "عن لغة الهند وحكمتها" في عام ١٨٠٨، فإنه كان لا يزال يرى أن اللغتين السنسكريتية والفارسية من ناحية واليونانية والألمانية من ناحية أخرى يربط بينها من الروابط أكثر مما يربط أيها منها باللغات السامية أو الصينية أو الأمريكية أو الإفريقية. أضف إلى ذلك أن أسرة اللغات الهندية الأوروبية كانت بسيطة ومُرضية من الناحية الفنية على عكس أسرة اللغات السامية مثلاً. وأمثال هذه التجريدات لم تكن تغلق شليجل، إذ ظل مولعاً طول عمره بالأمم والاجناس والعقول والشعوب باعتبارها 'أموراً' يستطيع المرء أن يتحدث عنها حديثاً مشروباً، من المنظور الشعبي الذي كان يزداد نطاقه

ضيِّقاً باستمرار، وكان هيردر أول من الملح إليه . لكن شليجل لا يتحدث في أى مكان فى كتاباته عن الشرق الحى المعاصر . وعندما قال فى عام ١٨٠٠ "إن المكان الصحيح لنشيدان أرفع درجة من درجات الرومانسية هو الشرق" كان يعنى الشرق الذى تصوره مسرحية ساكسونتالا الهندية القديمة ونصوص رند-افستا والأوبانيشاد الهندية المقدسة وأما الساميون الذين يستعملون لغة 'التصافية'، غير جمالية الطابع، وآلية التركيب، فيعتبرون مختلفين، وأدنى منزلة، ومتخلفين . وتحفل محاضرات شليجل عن الحياة والتاريخ والأدب بهذه الضروب من التمييز التى يوردها على إطلاقها، قائلاً إن اللغة العبرية قد وُضِعَتْ لمنطق النبوة والتكهن؛ وأما المسلمون فيعتقدون "مذهب المولوية وهو مذهب أجوف وميت، ومجرد عقيدة توحيد سلبية"^(٨٩) .

وكان جانب كبير من النزعة العنصرية فى انتقادات شليجل القاسية للساميين وغيرهم من الشرقيين "المنحطين" يتشر على نطاق واسع فى الثقافة الأوروبية . لكن أحداً لم يجعل من هذه النزعة أساساً لمادة موضوع علمى مثلما جعلها شليجل أساساً للتحريات المقارنة أو فقه اللغة، إذا استثنينا علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) والفرينولوجيا أى علم فراسة الجمجمة، من أتباع داروين الذين جاءوا بعده فى القرن التاسع عشر . كان يبدو أن اللغة ترتبط بجنس الإنسان ارتباطاً لا فكاك منه، وكان الشرق "الصالح" دائماً ما يعتبر قائماً فى فترة كلاسيكية قديمة عاشتها الهند فى زمن باد وانفضى، وأما الشرق "السيئ" فكان لا يزال قائماً فى آسيا المعاصرة، وأجزاء من شمال إفريقيا، وفى الإسلام فى كل مكان . وعلى نحو ما بين ليون بولياكوف (وإن لم يشر إطلاقاً إلى أن "الساميين" يشملون المسلمين ولا يقتصر على اليهود^(٩٠)) كانت خرافة الجنس الأرى تسود الأنثروبولوجيا التاريخية والثقافية على حساب الشعوب "الأقل منزلة" .

ولابد لسلسلة النسب الفكرية - الرسمية - للاستشراق أن تتضمن جويينو، ورينان، وهمبولت، وشتاينال، وبيرنوف، وريموسات، وپامر، وقابل، ودوزى، وميور، إذا اقتصرنا على بضعة أسماء للمشاهير، اختيرت

بصورة شبه عشوائية من القرن التاسع عشر. بل ولا بد أن تتضمن طاقة الجمعيات العلمية على النشر، مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية التي تأسست في ١٨٢٢، والجمعية الآسيوية الملكية البريطانية التي أنشئت عام ١٨٢٣، والجمعية الشرقية الأمريكية، التي تكونت عام ١٨٤٢ وغيرها. ولكن سلسلة الانساب الفكرية الرسمية قد تتجاهل بالضرورة المساهمة الكبيرة من جانب الكتابات الإبداعية وكتب الرحلات، وهي التي دعمت التقسيمات التي وضعها المستشرقون بين شتى مناطق الشرق جغرافياً ورمزياً وعنصرياً. ونحن نخطئ إن أقدمنا على هذا التجاهل، فمن زاوية الشرق الإسلامي تعتبر هذه الكتابات باللغة الثراء، وتمثل مساهمة لها وزنها في بناء 'المخطاط' الاستشراقي، وهي تتضمن الأعمال التي كتبها جوته، وهوجو، ولامارتين، وشاتوبريان، وكنتجيك، ونيرفال، وفلووير، ولين، وبيرتون، وسكوط، وبايرون، وثنيني، ودزرائيلي، وجورج إليوت، وجوته. وفي وقت لاحق، أي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، يمكننا أن نضيف داوتي، وباريه، ولوتي، وت. أ. لورنس، وفورستر. فلقد اشترك هؤلاء الكتاب جميعاً في إبراز الشكل العام لما كان دزرائيلي يطلق عليه "اللفز الآسيوي الأعظم". وقد تلقى هذا الجهد دعماً كبيراً لا يقتصر على نتائج الكشف عن دقائق الحضارات الشرقية الميتة (وهو ما قامت به البعثات الأوروبية للتنقيب عن الآثار) في بلاد ما بين النهرين أي العراق، ومصر، وسوريا، وتركيا، بل يتضمن أيضاً نتائج المسوح الجغرافية الكبرى التي شملت الشرق كله.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كانت هذه المنجزات تلقى التشجيع المادي من الاحتلال الأوروبي للشرق الأدنى برمته (باستثناء أجزاء من الدولة العثمانية التي ابتلعت بعد عام ١٩١٨). وكانت الدول الإمبريالية الرئيسية هي من جديد بريطانيا وفرنسا، وإن كانت روسيا وألمانيا قد نهضتا بدور ما إلى جانبهما^(٩١). وكان الاستعمار يعني أولاً تحديد المصالح، بل وخلقها خلقاً، وقد تكون هذه مصالح تجارية، أو خاصة بالاتصالات، أو دينية، أو عسكرية أو ثقافية. فقيما يتعلق بالإسلام والأراضي الإسلامية، مثلاً، كانت

بريطانيا ترى أن لها مصالح مشروعة، باعتبارها دولة مسيحية، عليها أن تحميها. ونشأ جهاز معقد لرعاية هذه المصالح. ومن ثم فإن المنظمات الأولى، مثل جمعية تعزيز المعرفة المسيحية (١٦٩٨) وجمعية نشر الإنجيل في البلاد الأجنبية (١٧٠١) قد خلفتها - وتلت التشجيع منها - جمعية التبشير المعمدانية (١٧٩٢) والجمعية التبشيرية الكنسية (١٧٩٩) وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية (١٨٠٤) وجمعية لندن لتعزيز ونشر المسيحية بين اليهود (١٨٠٨). وقد انضمت هذه الجمعيات "بصورة سافرة إلى جهود التوسع الأوروبي" - كما يقول أحد الباحثين^(١٧). فإذا أضفنا إلى هذا نشأة الجمعيات التجارية، والجمعيات العلمية، والصاديق المالية المخصصة للاكتشافات الجغرافية ولجهود الترجمة، وغرس الوعي بالشرق في المدارس، والبعثات، والمكاتب القنصلية، والمصانع، وأحياناً في مجتمعات محلية أوروبية كبيرة، فسوف نرى أن فكرة "المصلحة" تبدو معقولة إلى حد كبير. وبعد ذلك كان الدفاع عن المصالح يتسم بالحماس الشديد والتكاليف الباهظة.

وهذه المخطوط العريضة التي رسمتها تتسم بالتعميم حتى الآن. نرى إذن ماذا كانت الخبرات والمشاعر الخاصة المميزة والمصاحبة لأوجه التقدم العلمي للاستشراق وللعواقب السياسية التي ساعد فيها الاستشراق؟ سنجد أولاً خيبة الأمل الناشئة من الاختلاف الشديد بين الشرق الحديث وبين صورة الشرق في النصوص. هذا أولاً ما يقوله جيرار دي نيرفال في الرسالة التي أرسلها إلى تيوفيل جوتييه في نهاية أغسطس ١٨٤٣:

لقد فقدت النصف الأجل من الكون، مملكة بعد مملكة،
وإقليماً بعد إقليم، وسرعان ما لا أجد مكان تأوي إليه
أحلامي، ولكتني لا أسف على شيء أسفى على إخراج مصر
من خيالي، بعد أن نقلتها إلى ذاكرتي وهو ما يحزنني^(١٨).

هذا ما يقوله مؤلف رحلة في الشرق، ذلك الكتاب العظيم، ونعى نيرفال موضوع شائع من موضوعات الرومانسية (حياة الحلم على نحو ما وصفه

ألبير بيجان في الروح الرومانسية والحلم) وفي أحاديث زوار الشرق المذكور في الكتاب المقدس من شاتوبريان إلى مارك توين. وكانت كل خبرة مباشرة بالشرق 'الدينوي' تكاد تسخر من نبرات التقييم السابقة للشرق على نحو ما نجد في "ترنيمة محمد" للشاعر جونه أو في "وداع المضيئة العربية" لفكتور هوجو. كان تذكر الشرق الحديث يتعارض مع الخيال، ويعيد المرء إلى الخيال باعتباره أفضل من الشرق الحقيقي في نظر الحساسية الفنية الأوروبية. ولقد كتب نيرفال ذات مرة إلى جوتييه يقول إن زهر اللوتس يظل زهر اللوتس لمن لم يشاهد الشرق قط، وأما أنا فلا تزيد الزهرة في نظري عن نوع من الأبطال. والكتابة عن الشرق الحديث تؤدي إما إلى إزالة الغموض الساحر الذي تكتسبه الصور المقتطفة من النصوص، وهو أمر مزعج، أو الاقتصار على الشرق الذي تحدث عنه هوجو في مقدمته الأصلية لكتاب "الشرقيون"، أي الاقتصار على الشرق باعتباره "صورة" أو "فكرة" أو رموزاً "للون من الانشغال العام" (٩١).

وإذا كانت الحساسية الاستشراقية تتميز في البداية بانقشاع الوهم، على المستوى الشخصي، والانشغال العام، فإنه قد ترتب على هذين بعض العادات المألوفة في التفكير والإحساس والإدراك. فالذهن يتعلم الفصل بين التصور العام للشرق وبين كل خبرة خاصة به، فكل منهما يسير في طريقه الخاص، إن صح هذا التعبير. ففي الرواية التي كتبها السير ولتر سكوط بعنوان الطلسم (١٨٢٥) ينزل السير كينيث (الملقب بفارس الفهد الرباض) مسلماً فيلستيناً وحدهما، على مسافة ما من بعضهما البعض، في صحراء فلسطين، وعندما ينخرط القائد الصليبي بعد فترة في نقاش مع خصمه، الذي نتين أنه صلاح الدين نفسه متكرراً، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس بالسوء الذي تصوره على كل حال. ومع ذلك فهو يقول:

كنت أعتقد حقاً... أن سلاطكم العمياء تنحدر من صلب
الشیطان الخبيث، ولولا مساعدته لكم ما استطعتم يوماً أن
تسيطروا على هذه الأرض المباركة، أرض فلسطين، وتصدوا

عنها هذا العدد الهائل من جنود الله البواسل. وأنا لا أقصدك أنت بالذات أيها المسلم، ولكنني أقصد أمتك ودينك بصفة عامة. ولكن ما أراه غريباً ليس احتلارك من صلب رب الشر، بل تفاخرك بذلك^(١٠).

ذلك أن المسلم في هذه الرواية يتفاخر بنسبة سلالاته إلى إبليس، كبير الشياطين عند المسلمين. ولكن مصدر العجب الحقيقي هنا لا يتمثل في ضعف التصوير الذي يتوصل به سكوط لإصفاء جو العصور الوسطى على المشهد بحيث يجعل المسيحي يهاجم المسلم من زاوية لاهوتية وبصورة لم يلجأ إليها الأوروبيون في القرن التاسع عشر (وإن كانوا على استعداد لذلك)؛ ولكن مصدر العجب الحقيقي هو نبرة التفضل أو التنازل الوهمي الذي يُدين بها شعباً بأكمله "بصفة عامة" وتخفيف تلك الإساءة في الوقت نفسه بالعبارة الغائرة "وأنا لا أقصدك أنت بالذات".

ولكن سكوط لم يكن خبيراً بالإسلام (وإن كان هـ. ا. ر. جيب، الخبير بالإسلام، قد امتدح رواية الطلسم بسبب نظرتها الشاذة في الإسلام وفي صلاح الدين^(١١))، وإن سمح لنفسه بتفسير كبير في صورة إبليس بتحويله إلى بطل في نظر المؤمنين بالله. وربما كان سكوط قد استقى معرفته بالإسلام من بايرون ويكفورد، لكنه يكفيننا هنا أن نلاحظ قوة صمود الصفات العامة المنسوبة إلى كل ما هو شرقي وقدرتها على تجاوز أى استثناءات واضحة بما لها من قوة بلاغية وجودية. فكأنما كانت توجد، من ناحية، سلة تسمى "السلة الشرقية" وكان يلقى فيها، دون تفكير، بجميع المواقف الغربية المعتمدة والتقليدية والمجهولة المؤلف تجاه الشرق، وكأنما كان المرء يستطيع، من ناحية أخرى، أن يتحدث عن خبراته مع الشرق أو فيه دون أن تكون لها أى علاقة بهذه السلة ذات الفائدة العامة. ولكن البناء نفسه للشر الذي يكتبه سكوط يفصح عن تضفير هاتين الناحيتين تضفيراً أوثق، فالمرتبعة العامة لا تسمح، مقدماً، للحادثة المعينة إلا 'بالعمل' في منطقة محدودة،

فمهما يكن عمق الاستثناء الخاص، ومهما تكن قدرة الشرقى على النفاذ من الأسوار المحيطة به، فهو أولاً شرقى، وهو ثانياً إنسان، وهو أخيراً شرقى مرة أخرى.

وفئة "الشرقى" ذات التعميم الشديد قادرة على اتخاذ صور متنوعة ذات طرافة. فلقد ظهر حماس دزرائيلى للشرق أول ما ظهر فى الرحلة التى قام بها فى بلاد المشرق عام ١٨٣١. وقد كتب فى القاهرة يقول "لم يبارح الألم عينى وذهنى من وقع الجلال الذى لا يكاد يشبهنا فى شىء"^{١٧٧}. كان الجلال والعاطفة المشبوبة بصفة عامة يوحيان بالتعالى الروحى للأشياء ويدفعان المرء إلى مشاهدة الحقيقة الواقعة. ورواية تانكريد التى كتبها دزرائيلى تنص بالملاحظات العنصرية والجغرافية المثقلة، وتقول سيدونيا، إحدى شخصيات الرواية، إن الانتماء العنصرى يفسر كل شىء، حتى أن الخلاص لا يمكن تحقيقه إلا فى الشرق وبين الأجناس الشرقية. ففى الشرق، كما قيل إنثائاً للقضية، يختلط الدرور والمسيحيون والمسلمون واليهود ويعاشرون بعضهم بعضاً بسهولة، لأنه، كما يقول شخص ما فى الرواية، ما العرب إلا يهود على ظهور الخيل، والجميع شرقيون فى أعماقهم. أى إن حالات التوحيد تجرى بين الفئات العامة لا بين الفئات وما تتضمنه من فروع. فالشرقى يعيش فى الشرق، وهو يعيش حياة الراحة الشرقية، فى ظل الاستبداد الشرقى والملاذ الحسية الشرقية، يغمره الإحساس الشرقى بخنبة القضاء والقدر. ونجد أن بعض الكتاب، على ما يفصل بينهم من اختلافات، مثل ماركس ودزرائيلى وبيرتون ونيرفال، لا يحجمون عن إجراء مناقشات مطولة مع أنفسهم، إن صح هذا التعبير، مستخدمين جميع هذه التعميمات بصورة مطلقة ومفهومة رغم ذلك.

والإحساس بانقشاع الوهم والنظرة 'المعممة' - ولا أقول 'الفُصامية' - إلى الشرق، كانت نصحبهما فى العادة خصبية أخرى. إذ إنه لما كان الشرق قد تحوّل إلى 'شىء عام'، فقد أصبح من الممكن استعمال الشرق كله لتمثيل

شكل معين من أشكال الشذو. فإذا كان من المحال على الشرقى الفرد أن يغير أو يعدل الفئات العامة التى تشرح معنى غرابته أو تجعلها مفهومة، فلا مانع من الاستمتاع بغرابته فى ذاتها. وهذا، مثلاً، ما يقوله فلوير فى وصف مشهد الشرق:

أراد المهرج الذى يعمل عند محمد على تسلية الجمهور
فاصطحب امرأة إلى أحد أسواق القاهرة يوماً ما، ووضعها
على منضدة دكان ما، ثم جامعها علناً، وصاحبُ الدكان
يواصل تدخين غليونيه فى هدوء.

وفى الطريق من القاهرة إلى شبرا، منذ فترة ما، سمع أحد
الشبان لقرء ضخم بأن يطأه علناً، وذلك، مثلما حدث فى القصة
السابقة، حتى ييذى الناس إعجابهم به وحتى يضحكوا منه.

وتوفى منذ فترة أحد المرابطين - وكان أبله - وإن كان
الناس قد اعتقدوا زماناً طويلاً أنه من أولياء الله الصالحين،
وكانت كل النسوة المسلمات يأتون إليه لرؤيته ولاستمنائه، ومات
فى النهاية من الإجهاد، فلقد كان يقضى الوقت من الصباح
إلى المساء فى ذلك.

ويقال الشيء نفسه عن الواقعة التالية: كان من عادة أحد
الأولياء (بقصد راهباً زاهداً) أن يسير فى شوارع القاهرة عارياً
تماماً إلا من قلنسوة على رأسه وأخرى على عورته. فإذا أراد
التبول نزع الأخيرة، فتُهرعُ العِقامُ من النساء اللاتى يردن
الإعجاب ويللن أنفسهن برذاذ بوله المتساقط^(٩٨).

ويقر فلوير صراحة بأن هذه أحداث شاذة غريبة من نوع خاص. ولكن "كل
هذه الأحداث الفكاهية القديمة" - وفلوير يعنى بها التقاليد المشهورة "للعبد
الذى يُقرع بالعصا... وللمُتاجر اللفظ فى النساء... وللتاجر الذى يسرق
زبائنه" - تكتسب معنى جديداً "به نظرة... وأصالة وفتنة" فى الشرق.

ومن المحال تكرار تقديم هذا المعنى، بل لابد من التمتع به فى الحال ثم "العودة به" إلى الوطن فى صورة تقريبيه قدر الطاقة. وهكذا فإن الشرق يُشاهد أو يُراقب لأن سلوكه الذى يكاد يؤذى البصر (وإن لم يكن يؤذيه تمامًا) ينبع من ذخيرة لا تنفذ من الغرابة الخاصة، والأوروبى ذو الحس الرفيف الذى يطوف الشرق لا يزيد عن مُشاهد أو مُراقب، لا يشارك مطلقًا بل يظل دائمًا منفصلًا، دائمًا جاهزًا لمشاهدة نماذج جديدة مما يسميه كتاب وصف مصر ألوان "المتع الغريبة" ومن ثم يصبح الشرق لوحة حية للغرائب والمعجائب.

ومن المنطقى تمامًا أن تصبح هذه اللوحة موضوعًا خاصًا للنصوص، وهكذا تكتمل الدائرة: أى إنه بعد أن كان الشرق يكشف عما فيه مما لم نهيئ النصوص الزائر لمشاهدته، يصبح من جديد شيئًا يكتب المرء عنه كتابة منهجية، ومن ثم تتاح ترجمة طابعه الأجنبى، وفك شفرات معانيه، وترويض عدائه. ومع ذلك فإن صفة العمومية المنسوبة إلى الشرق، وانفشاع الوهم الذى يتتاب المرء بعد لقائه مع الشرق، والشذوذ الذى يظل قائمًا فيه، يعاد نشرها فيما يقال أو يكتب عنه. فكان المستشرقون يقولون، مثلاً، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إن الإسلام ذو صبغة شرقية مميزة. وكان كارل بيكر يقول إنه رغم أن الإسلام (لاحظ العمومية الشاسعة) قد ورث التقاليد اليونانية فإنه لم يستطع أن يفهم أو يستخدم التقاليد الإنسانية اليونانية. كما كان يقول إن فهم الإسلام يقتضى قبل كل شىء أن يُنظر إليه لا باعتباره دينًا "أصيلًا" بل باعتباره محاولة فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية دون وجود الإلهام الحلقى الذى تجده فى أوروبا إبان عصر النهضة^(٩٩) وكان لويس ماسينيون، وربما يكون أشهر المستشرقين الفرنسيين المحدثين وأبعدهم تأثيرًا، يرى أن الإسلام كان يمثل رفضًا منهجيًا لمذهب التجسيد المسيحى، وأن أعظم أبطاله لم يكن محمدًا أو ابن رشد بل الحلاج، 'القديس' المسلم الذى صلبه أصحاب المذهب 'المعتمد' من المسلمين لأنه تجاسر على أن يصنع الإسلام بصبغة شخصية^(١٠٠) وأما ما استبعده بيكر وماسينيون صراحة من

دراساتهما فكان غرابة الشرق وهى التى كانا يُقرَّان بها 'بالطريق الخلفى' أى بمحاولة إكسابه 'الطابع المعتاد' وفقاً للفكر الغربى. وهكذا استبعدا محمداً وأبرزوا الخلاج لانه كان مثالا للمسيح.

والمستشرق الحديث عندما يحكم على الشرق لا يتعد عنه، بعكس ما يَظُنُّ وما يقول، كما يصدر عليه حكماً موضوعياً. إذ إن انفصاله الإنسانى - الذى يدل عليه عدم تعاطفه الذى تستره المعرفة 'المهنية' - متغلُّ بكل ما هو 'معتمد' فى الاستشراق من مواقف ومنظورات وحالات نفسية سبق لى أن وصفنها هنا. كما إن الشرق الذى يراه ليس الشرق بصورته الحقيقية بل بصورته التى رسمها له الاستشراق، ورابطة المعرفة والسلطة تربط رجل السياسة الأوروبى أو الغربى بالمستشرقين الغربيين مثل قوس متصل الحلقات يشكل حافة المسرح الذى يقوم فيه الشرق. وبانتهاء الحرب العالمية الأولى لم تعد إفريقيا والشرق يمثلان مشهداً فكرياً أمام الغرب بقدر ما أصبحا 'منطقة امتيازات'، وأصبح نطاق الاستشراق ينطبق انطباقاً كاملاً على نطاق الإمبراطورية، وهذا التوحد المطلق بين الجانبين هو الذى أدى إلى نشأة الأزمة الوحيدة فى تاريخ الفكر الغربى والمعاملات الغربية مع الشرق. ولا تزال هذه الأزمة قائمة حتى الآن.

كان رد فعل العالم الثالث إزاء 'الإمبراطورية' والإمبريالية ردّاً جدلياً، اعتباراً من فترة العشرينيات، ومن أقصى العالم الثالث إلى أقصى. وبانعقاد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ كان الشرق كله قد حصل على استقلاله من الإمبراطوريات الغربية وبدأ يواجه تشكياً جديداً يتكون من الدول الإمبريالية وهى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى. ولما عجز الاستشراق عن التعرف على "شرقه" فى العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شرقاً يتحداه، وشرقاً مدججاً بالسلاح السياسى. وافتتح طريقان بديلان أمام الاستشراق: الأول هو مواصلة العمل كأن شيئاً لم يحدث، والثانى تطوير المناهج القديمة حتى تنكيف مع الواقع الجديد. ولكن المستشرق الذى يعتقد أن الشرق لا يتغير أبداً

كان يرى أن الواقع الجديد يمثل الواقع القديم الذى خانه شريقون جدد 'سَلَبَتْ' شريقتهم' (ولتسمح لأنفسنا باشتقاق هذا المصدر الصناعى). أما البديل الثالث فهو بديل 'تنقيحى' يتمثل فى الاستغناء عن الاستشراق كله، ولكن أقلية صغيرة فقط هى التى نَظَرَتْ فى هذا البديل.

ويقول عبد الملك إن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن يقتصر على أن "حركات التحرر الوطنى فى المستعمرات السابقة" فى الشرق هدمت التصورات الاستشراقية عن "الأجناس المحكومة" وما يُنسب إليها من مواقف سلبية وتسليم بالقضاء والقدر، بل كان يتمثل، بالإضافة إلى ذلك، فى أن "المتخصصين وأفراد الجمهور العربض أصبحوا يدركون المسافة الزمنية التى تفصل بين علم الاستشراق والمادة قيد الدرس، كما تفصل بين التصورات والمناهج والأدوات التى تستخدم فى البحث فى العلوم الإنسانية والاجتماعية وبين ما يُستخدم منها فى الاستشراق - وكان ذلك هو العامل الحاسم" (١٠١). كان المستشرقون - من رينان إلى جولدتسيهر، إلى مكدونالد، إلى فون جرونباوم، وجيب وبرنارد لويس - يرون أن الإسلام "تركيب ثقافى" (وهذه عبارة پ.م. هولت) ومن الممكن أن يدرس خارج إطار الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية. كان للإسلام معنى محدد فى الاستشراق، وإذا أردنا الصياغة الموجزة القصوى له وجدناها فى أول دراسة كتبها رينان، وهى التى تقول إن أفضل فهم للإسلام يمكن اختزاله فى عبارة "الحبيبة والفيلة". أما عن تأثير الاستعمار، والظروف الدينية، والتطور التاريخى، فكانت فى نظر المستشرقين لا تزيد عن "ذباب"، كما يقول شيكسبير، "يقتله الصبيان لهواً ولعباً" أو قل إنهم يتجاهلون هذه العوامل. ولا يتناولونها مطلقاً بالجدية الكفيلة بتعقيد ما كانتوا يرون أنه 'جوهر' الإسلام.

وسوف نجد داخل الحياة العملية التى عاشها ه.أ.ر. جيب نماذج للمنهجين البديلين اللذين اتبعهما الاستشراق فى التصدى للشرق الحديث.

ففى عام ١٩٤٥ ألقى جيب 'محاضرات هاسكيل' فى جامعة شيكاغو، ولم يكن العالم الذى يستعرض أحواله آنذاك هو العالم الذى عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، إذ نشبت عدة ثورات، واتدلعت حربان عالميتان، ووقع ما لا يحصى عدده من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى جعلت الواقع فى عام ١٩٤٥ يبدو 'شيئاً جديداً' لا مراء فى جدته بل وفى نكباته. ومع ذلك فنحن نجد أن جيب يفتح المحاضرات التى جعل عنوانها الاتجاهات الحديثة فى الإسلام على النحو التالى:

دائمًا ما يصطدم دارس الحضارة العربية بالتناقض الصارخ بين قوة الخيال التى تتجلى مثلاً فى بعض فروع الأدب العربى، وبين التزعة الحرفية أو التحذلق الذى يتجلى فى الاستدلال والمرضى حتى ولو عند تناول نفس الأعمال المكتوبة. صحيح أنه خرج عدد من الفلاسفة العظام من بين الشعوب الإسلامية وأن بعضهم كان من المترب، ولكن هؤلاء يمثلون استثناءات نادرة. فالمعقل العربى لا يستطيع - سواء كان ذلك بالنسبة للعالم الخارجى أو بالنسبة 'للممليات' الفكرية - أن يتخلص من إحساسه العميق تجاه فردية الأحداث المجدة وانفصال بعضها عن البعض. وهذا فى اعتقادى أحد الأسباب الرئيسية التى تكمن وراء ذلك "الافتقار إلى الحس القانونى" الذى كان الأستاذ ماكدونالد يعتبره الاختلاف المميز للشرقى.

وهذا أيضاً هو ما يفسر تلك الظاهرة التى يجد الدارس الغربى صعوبة بالغة فى فهمها [ولا تزول هذه الصعوبة إلا بعد أن يشرحها المشرق له] ألا وهى نفور المسلمين من التفكير العقلانى... إن نبذ طرائق التفكير العقلانية، ونبذ نظرية الاختلاق النفعية، وهو الذى لا يتفصل عنهم، لا ترجع جذوره إلى ما يسمى "التجهيل" أو "التعميم" عند رجال 'اللاهوت'

المسلمين، بل إلى ما تنسم به المخيلة العربية من تقسيم ومن
تفتيت^(١٠٧).

هذا استشراف يحد بطبيعة الحال، لكننا إذا أقررنا بالمعرفة الفارقة بالإسلام
"المؤسسي" التي يصطبغ بها الكتاب كله، فإن أوجه التحيز الميدية للكاتب
جيب سوف تظل عقبة كأداء أمام أى شخص يحاول أن يفهم الإسلام
الحديث. ما معنى كلمة "الاختلاف" بعد حذف حرف الجر "عن" واختفائه
عن الانظار؟ ترى هل يُطلب منا، من جديد، أن نفحص المسلم الشرقي كما
لو كان عالة لم يتخطَ مطلقاً حدود القرن السابع الميلادي - على عكس
عالمنا، الذي "يختلف" عن عاله؟ وأما عن الإسلام الحديث نفسه، فلماذا -
على الرغم من التعقيدات التي تشوب فهم جيب السديد له - يتحتم النظر
إليه بهذه العداوة الشرسة التي ينظر بها المؤلف إليه؟ ولو كان الإسلام معيياً
من البداية بسبب نقائص دائمة، فسوف يتعرض المستشرق على إجراء أية
محاولات إسلامية لإصلاح نظمه لأن الإصلاح في رأيه خيانة للإسلام:
وهذه على وجه الدقة حجة جيب. كيف يستطيع الشرقي أن يطرح هذه
الاصفاد ويدخل العالم الحديث إلا بأن يقول ما يقوله المهرج في مسرحية
الملك لير: "إنهما تأمران بجلدي حين أقول الحق، وأنت تريد أن تجلدني
عندما أكذب، بل أحياناً ما يجلدني البعض لأنني أترم الصمت".

وبعد ثمانية عشر عاماً واجه جيب جمهوراً من مواطنيه الانجليز، لكنه
كان يتحدث عندئذ بصوت مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة
هارتارد. وكان موضوعه "إعادة النظر في دراسات المناطق"، وكان من
الملاحظات التي أبداها الإقرار بأن "الشرق أهم من أن يترك للمستشرقين".
ومعنى هذا أنه كان يعلن البديل الجديد، أو الثاني، من البدائل المنهجية
المتاحة للمستشرقين، باعتبار أن كتاب الاتجاهات الحديثة كان يمثل المنهج
الأول أو التقليدي. والصيغة التي يقدمها جيب في "إعادة النظر في دراسات
المناطق" تفصح عن حسن التوايا، وذلك بطبيعة الحال في حدود ما يتعلق
بالخبراء الغربيين بالشرق، الذين ينحصر عملهم في إعداد الطلاب للحياة

العملية "فى الحياة العامة والاعمال التجارية". إذ قال جيب إن ما نحتاجه الآن هو المستشرق التقليدى إلى جانب أحد علماء الاجتماع المتأخرين، بحيث يعملان معاً: وسوف يقوم الاثنان فيما بينهما بعمل "مشارك بين التخصصين". ولكنه لا يبنى للمستشرق التقليدى أن يطبق أية معلومات قديمة على الشرق، لا بل إن خبرته سوف تُذكرُ زملاءه غير المطلعين على الأسرار، فى برنامج دراسات المناطق، بأن "تطبيق سيكلوجية المؤسسات السياسية الغربية وآلياتها على المواقف الآسيوية أو العربية محض خيال مثل أفلام وولت ديزنى" (١٠٣).

وقد كان معنى هذا فى الواقع العملى أنه حين يقوم الشرقيون بالكفاح ضد الاحتلال الاستعماري فعليك أن تقول (حتى لا تخاطر بمحاكاة أفلام ديزنى) إن الشرقيين لم يفهموا يوماً ما معنى الحكم الذاتى بالصورة التى نفهمه بها "نحن". وإذا عارض بعض الشرقيين التمييز العنصرى وظل البعض الآخر يمارسه، فقل "إنهم جميعاً شرقيون فى أعماقهم" ولا تنطبق عليهم مفاهيم المصالح الطبقيّة والظروف السياسية والعوامل الاقتصادية إطلاقاً. أو قل مع برنارد لويس إن الفلسطينيين العرب إذا عارضوا الاستيطان والاحتلال الإسرائيلى لأراضيهم، فإن هذا لا يعدو كونه "عودة الإسلام"، أو كما يقول تعريف مستشرق معاصر شهير، إنه معارضة إسلامية للشعوب غير الإسلامية (١٠٤)، وإنه مبدأ من المبادئ الإسلامية التى وُضِعَتْ فى القرن السابع الميلادى. قل إنه لا أهمية للتاريخ والسياسة والاقتصاد. فالإسلام هو الإسلام والشرق هو الشرق، ونرجوكم أن تأخذوا جميع أفكاركم عن اليسار وعن اليمين وعن الثورات وأن تعودوا بها إلى عالم ديزنى الخيالى.

وإذا كانت أمثال هذا الإطناب وهذه المزاعم ومظاهر الإنكار غير مألوفة لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين ودارسى العلوم الإنسانية بشئى مجالاتها فيما عدا الاستشراق، فالسبب واضح جليّ، ألا وهو أن الاستشراق، مثل مادة موضوعه المقترضة، لم يسمح للأفكار بأن 'نتهك' سكيته العميقة. ولكن المستشرقين المحدثين - أو 'خبراء المناطق'، إذا أشرنا

إليهم باسمهم الجديد - لم يمودوا يلجأون إلى العزلة السلبية في أقسام اللغات، بل على العكس، نجدهم قد استفادوا من نصيحة جيب فمعظمهم لا يتميزون اليوم عن غيرهم من "الخبراء" و"المستشارين" فيما أطلق عليه هارولد لاسويل اسم علوم السياسات^(١٠٥). وهكذا سرعان ما رأينا إدراك وجود إمكانيات عسكرية ومتعلقة بالأمن القومي لقيام تحالف ما مثل التحالف بين المتخصص في "تحليل الشخصية الوطنية" والخبير في المؤسسات الإسلامية، تحقيقاً لنفع يُرتجى إن لم يكن لشيء آخر. وعلى أى حال فلقد كان "الغرب" يواجه منذ الحرب العالمية الثانية عدواً ذا نظام شمولي ذكي جمع لنفسه حلفاء من بين الأمم الشرقية الساذجة (الإفريقية والآسيوية والمتخلفة). وهل يوجد سبيل لتطويق ذلك العدو أفضل من مسايرة العقل الشرقي غير المنطقي بطرائق لا يستطيع ابتكارها إلا المستشرق؟ وهكذا ظهرت الحيل البارة مثل أسلوب الترغيب والترهيب، وحلف التقدم، وحلف جنوب شرقي آسيا، وما إليها، وكلها يقوم على "معرفة" تقليدية أعيد تنسيقها لتحسين معالجة موضوعها المفترض.

وهكذا، والقلقل الثورية تحتاج الشرق الإسلامي، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب يدمنون "الوظائف الشفهية"^(١٠٦) أى الكلام فقط، ويقول الاقتصاديون - أو المستشرقون الذين أعيد تدويرهم - إن بعض 'العناوين الرئيسية' مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لا تنفى بأغراض الإسلام الحديث^(١٠٧). وفى الوقت الذى تعلق فيه موجة مناهضة الإمبريالية وتوحد العالم الشرقي كله، نجد أن المستشرق يدين هذه الحركة برمتها لا باعتبارها مصدر مضايقة فحسب بل باعتبارها إهانة موجهة للديمقراطيات الغربية. وفى الوقت الذى يواجه فيه العالم قضايا خطيرة وذات أهمية عامة - مثل القضايا التى تتضمن خطر الدمار النووي، والموارد الشحيحة إلى حد يندر بكارثة، والمطالب الإنسانية غير المسبوقة لتحقيق المساواة والعدالة والتكافؤ الاقتصادى - يقوم السياسيون باستغلال الصور الكاريكاتورية الشعبية للشرق، ولا يقتصر مصدر ذخيرتهم الأيديولوجية على أنصاف المتعلمين من التكنوقراطيين بل

يضم كبار المعلمين من المستشرقين. والمتخصصون "الاستطوريون" فى الشئون العربية ممن يعملون فى وزارة الخارجية الأمريكية يحذرون الناس من الخطط العربية للاستيلاء على العالم. أما الصينيون 'الخونة' ، و'أنصاف العرايا' من الهنود، والمسلمون 'السلبيون' فيوصفون بأنهم نسور تريد أن تنهب عطايانا "نحن" ، ويلعنون عندما "نفقدهم" ويلجأون إلى الشيوعية أو إلى غرائزهم الشرقية حيث لا تُرجى هدايتهم: إذ لا يكاد هذا يختلف عن ذلك.

وهذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تغمر الصحافة والتفكير الشعبى، إذ يُظن أن العرب قوم يركبون الجمال، إرهابيون، أنوفهم معقوفة، فاسقون مرتشون، وأن ثروتهم التى لا يستحقونها إهانةٌ للحضارة الحقيقية. وخلف ذلك دائماً ما يختبئ افتراض أنه رغم انتماء المستهلكين الغربيين إلى أقلية عديدة فى العالم، فإن من حقهم إما أن يمتلكوا أو ينفقوا (أو أن يمتلكوا وينفقوا معاً) غالبية موارد العالم. لماذا؟ لأن المستهلك الغربى، بخلاف الشرقى، إنسان حقيقى. ولا يوجد اليوم مثال أنصع على ما وصفه عبد الملك بأنه "هيمنة الأقليات التى تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية: إن الغربى الأبيض الذى ينتمى للطبقة الوسطى يعتقد أنه يتمتع بمزية إنسانية تمنحه الحق لا فى إدارة العالم غير الأبيض فحسب بل أيضاً فى امتلاكه، لمجرد كون ذلك العالم - تعريضاً - لا ينتمى للإنسانية تمام الانتماء مثلنا "نحن". كما لا يوجد مثال أصفى من هذا على الفكر المجرد من الصفات الإنسانية.

ومن زاوية معينة، تعتبر جوانب قصور الاستشراق، كما سبق لى أن ذكرت، هى نفسها جوانب القصور الناجمة عن تجاهل إنسانية ثقافة أخرى أو شعب آخر أو منطقة جغرافية ما، واختزالها إلى 'جوهر' ما، وتجهيدها من صفاتها. ولكن الاستشراق قد خطا خطوة أبعد من ذلك، فهو يرى أن الشرق يقتصر وجوده على ما 'يُشاهد'، بل وأنه ظل ثابتاً فى الزمان والمكان بالنسبة للغرب. فلقد بلغت درجة النجاح الباهر الذى حققه الاستشراق فى مناهجه الوصفية والنصية حدًّا جعل الناس يعتبرون فترات بأسرها فى التاريخ الثقافى

والسياسى والاجتماعى للشرق مجرد مظاهر استجابة للغرب. فالغرب هو الفاعل، والشرق يقابله برد فعل سلبى. والغرب هو المشاهد والقاضى وهينة المحلفين فى كل قضية تتعلق بأى جانب من جوانب السلوك الشرقى. ومع ذلك فإذا كان التاريخ فى القرن العشرين قد تسبب فى تغيير جوهرى فى الشرق ومن أجل الشرق، فذلك مما يذهل المستشرق، إذ لا يستطيع أن يدرك أن

«إنباء الشرق» الجدد من الزعماء أو المفكرين أو راسمى السياسات قد تعلموا «إلى حد ما» دروساً كثيرة من كدح أسلافهم المضى، كما أصابهم على ذلك التحولات البنيوية والمؤسسية التى أنجزت فى الفترة الوسطى وأنهم أصبحوا يتمتعون بحرية أكبر فى صوغ مستقبل بلدانهم. إلى جانب أنهم قد اكتسبوا أيضاً قدرًا كبيراً من الثقة، وربما نزعة عدوانية طفيفة كذلك، كما إنهم لم يعودوا يعملون على أمل الظفر بحكم لصالحهم من هيئة المحلفين الخفية فى الغرب، فهم لا يُجرون حوارهم مع الغرب بل مع زملائهم المواطنين»^(١٠٨).

أضف إلى ذلك أن المستشرق يفترض أن ظهور ما لم تهيشه التصوص لظهوره قد ظهر إما نتيجة تخريب ضارحى فى الشرق أو بسبب التفاهات الشرقية الضالة. ولا يوجد نص من النصوص الاستشراقية التى كتبت عن الإسلام، حتى ذلك المصنف الجامع تاريخ كيمبريدج للإسلام، يستطيع أن يهين قارئه لما حدث منذ عام ١٩٤٨ فى مصر وفلسطين والعراق وسوريا ولبنان أو اليمن شماله وجنوبه. وعندما تعجز العقائد الجامدة عن الإسلام عن مد يد العون، حتى لأشد المستشرقين تفاؤلاً، يبدأ اللجوء إلى رطانة العلوم الاجتماعية الاستشراقية، وإلى بعض التجريدات التى يمكن تسويقها مثل النُخب والاستقرار السياسى، والتحديث، والتنمية المؤسسية، وقد اصطفت جميعها بالصيغة المميزة للحكمة الاستشراقية. وفى غضون ذلك ينشأ صدعٌ يتسع ويزداد خطره ليفصل بين الشرق والغرب.

والأزمة الراهنة تجسد التفاوت بين النصوص والواقع تحميلاً صارخاً.

لكننى لا أريد أن أقتصر فى هذه الدراسة للاستشراق على كشف مصادر آراء الاستشراق بل أن أتأمل أيضاً أهميته، فالمثقف المعاصر يرى مُحَقَّقاً أنه إذا تجاهل جزءاً من العالم لأنه أصبح يتناول عليه، كان معنى ذلك تجاهل الواقع وتجنبه. وما أكثر ما كان دارسو العلوم الإنسانية يقصرون اهتمامهم على موضوعات بحث مستقلة، فلم يرقبوا أو يتعلموا من مبحث مثل الاستشراق الذى كان طموحه الدائب أن يحيط بعالم كامل، لا بقسم منه يتيسر رسم حدوده مثل مؤلفات مؤلف واحد أو مجموعة من النصوص. ومع ذلك، فإلى جانب بعض 'أستار الأمن' الأكاديمية مثل "التاريخ" أو "الادب" أو "العلوم الإنسانية"، ورغم طموحات الاستشراق الكبيرة، فإنه منغمس فى الظروف التاريخية الدنيوية، وهو الانغماس الذى يحاول أن يخفيه بقناع العلمية المفرطة التى كثيراً ما يتباهى بها ويدعوى العقلانية. ويستطيع المفكر المعاصر أن يتعلم من الاستشراق كيف يَحُدُّ أو يَوْسَعُ، بمنهج واقعى، من نطاق مزاعم مبحثه، من ناحية، وأن يرى من ناحية أخرى الساحة الإنسانية (أو ساحة القلب، مُضَيَّعة اللحم والدم، كما كان الشاعر يتسبىها) التى تشهد مولد النصوص والرؤى والمناهج والمباحث العلمية، وتشهد نموها وإزدهارها ثم تدهورها. والبحث فى الاستشراق يعنى كذلك طرح الطرائق الفكرية اللازمة لمعالجة المشكلات المنهجية التى قدمها التاريخ فى مادة موضوعه، إن صح هذا التعبير، أى الشرق. ولكن علينا قبل ذلك، فى واقع الأمر، أن نَطَّلِعَ على القيم الإنسانية التى كاد الاستشراق، بخبراته وأبنيته، أن يلغىها.

الفصل

الثاني

2

أبنية الاستشراق

وإعادة بنائها

"عندما قام السيد عمر، نقيب الأشراف ... بتوزيع ابنة له منذ خمس وأربعين سنة تقريباً، سار أمام موكب الزفاف وجل كان قد شق بطنه وأخرج قسماً كبيراً من أمعائه وضعه أمامه على صينية فضية. وبعد انقضاء المركب أعاد المني إلى مكانها ومكث في منزله أياماً كثيرة لئلا أن يشفى من عواقب تلك الفعلة الحمقاء والمقزرة".

إدوارد وليم لين، وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم.

في حالة سقوط مثل هذه الاميراطورية، سواء كان ذلك بثورة في القسطنطينية أو بتوالي تمزيق أوصالها، سوف تتال كل دولة من الدول الأوروبية، باسم فرض الحماية، نصيباً معيناً وفقاً لما ينص عليه المؤتمر من شروط. وهذه للحميات، بعد تمهيقها ورسم حدودها فيما يتعلق بمساحة كل منها، وفقاً لجبراتها وأمن حدودها وتقارب أديانها وأخلاقها ومصالحها ... لا تخضع إلا لسيادة الدول الأوروبية. وهذه السيادة، المبرّرة على هذا النحو، والمقصود عليها كحق أوروبي، سوف تتمثل أساساً في حق احتلال جزء معين من الأرض، أو السواحل، حتي تنشئ فيه إما مدناً حرة أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ أو موانئ تجارية ... ولن يتأتى ذلك إلا بفرض حماية مسلحة وواحدة للحضارة بحيث تمارسها كل دولة على محميّتها لتكفل وجودها وعناصر قوميتها تحت لواء قومية أكثر قوة .

ألفونس دي لامارتين

رحلة في الشرق

أولاً: حدود أبعاد ورسمها، وقضايا أبعادها تعريفها ودين جعلوه علمانياً

توفي جوستاف فلوبر في عام ١٨٨٠ قبل أن ينتهي من كتابة روايته بوقار وبيكوشيه وهي رواية موسوعية فكاكية عن انحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشري. ومع ذلك فإن الخطوط العريضة لرؤيته واضحة، وتدعمها بوضوح التفاصيل المستفيضة في الرواية. والبطلان اللذان تحمل الرواية اسميهما موظفان كتابيان من الطبقة البورجوازية، وعندما يرث أحدهما تركة كبيرة على غير انتظار يقرران التقاعد وترك المدينة للعيش في ضيعة ريفية حتى يفعل كل ما يريدان ("نفعل كل ما نريد!") وحسبما يصور فلوبر ما يحدث لهما حين 'يفعلان' ما يريدانه، يقوم بوقار وبيكوشيه بجولة واسعة، عملية ونظرية، في الزراعة والتاريخ والكيمياء والتعليم وعلم الآثار والأدب، ويخرجان بنتائج دائماً ما تقصر عن بلوغ النجاح، فهما يطوفان بحقول العلم مثل المسافر في الزمن والمعرفة، فيشهلان ضروباً من خيبة الأمل والكوارث

والوان الخذلان التى يعهدا الهوة غير الملهمين. والواقع أن ما يمران به يمثل الخبرة الكاملة لانقشاع الوهم فى القرن التاسع عشر، ومعنى ذلك أن "أفراد البورجوازية الظافرين" - بتعبير شارل مورازيه - يتحولون إلى ضحايا يتعرضون بسبب مستوى تفكيرهم العادى وعجزهم الذى يحول دون تمييزهم. فكل حماس يذوى ويتحول إلى قالب لفظى ممل، وكل مبحث علمى أو نوع من أنواع المعرفة يتحول من الأمل والقوة إلى القوضى والخراب والحزن.

ومن بين الصور التمهيدية التى أعدها فلوير لختام هذا المشهد العام للباس صورتان جذيرتان باهتمامنا الخاص هنا، الأولى صورة الرجلين وهما يناقشان مستقبل الجنس البشرى: إذ إن ييكوشيه يرى "مستقبل الإنسانية من خلال زجاج معتم" وبوفار يراه مشرقاً "وضاءة"، فهو يقول:

الإنسان الحديث يتقدم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوروبا. هذا هو القانون التاريخى الذى يقضى بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب... أخيراً سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الإنسان^(١).

وهذا الصدى الواضح لأفكار كينيه يمثل ابتداء دورة أخرى من دورات الحماس وخيبة الأمل التى سوف يمر بها الرجلان. ويتضح من المذكرات التحضيرية التى كتبها فلوير للرواية أن هذا 'المشروع' الذى يتوقفه بوفار لن يختلف مصيره عن مصير مشروعاته الأخرى، إذ سوف يصطدم بالواقع الذى يوقف سيره - ويمثل الواقع هذه المرة فى الظهور المضاجئ لرجال الشرطة الفرنسية الذين يتهمونهم بالفسق والفجور. وبعد سطور قليلة تظهر الصورة الثانية التى تهمننا، حين يعترف الرجلان معاً وفى نفس الوقت لبعضهما البعض أنهما يرغبان سرّاً فى العمل بنسخ المخطوطات، فيطلبان صناعة قمطر يتسع لعمل شخصين، ويشتريان الكتب والأقلام الرصاص والمحاوالت ثم - عندما ينتهى فلوير من رسم الصورة - يبدأ العمل. وهكذا يتدهور حال بوفار وييكوشيه من موقف من يحاول 'خوض غمار' المعرفة وتطبيقها مباشرة، إلى حد ما، إلى موقف الذى يتقلّب، آخر الأمر، تقلّباً سلبياً من نصّ لنصّ.

ورغم أن فلوير لا يفصح إفساحاً كاملاً عن رؤية بوفار لتجديد أوروبا على يدى آسيا، فنحن نستطيع شرحها (وشرح ما انتهت إليه على مكتب الشَّاع) بعدة طرائق مهمة، فهذه الرؤية، مثل الكثير من رؤى الرجلين الأخرى، رؤية عالمية وهى رؤية لإعادة البناء وهى تمثل ما كان فلوير يرى أنه ولع القرن التاسع عشر بإعادة بناء العالم وفقاً لرؤية إبداعية أى خيالية تصحبها أحياناً تقنية علمية من نوع خاص، ومن الرؤى التى يقصدها فلوير الأعمال اليونانية أو الطوباوية التى كتبها سان-سيمون وفورييه، وطرائق التجديد العلمى للبشرية التى تصوَّرها أوجست كونت، وجميع الأديان التقنية أو العلمانية التى كان يُروَّج لها دعاة الأيديولوجيا، والمنطقية الوضعية، والمذاهب الانتقائية، والعلوم الغيبية، والإنجماوات التقليدية والمثالية مثل ديستوت دى تراسى، وكبائى، وميشليه، وكوزان، وبرودون، وكورتوه، وكاييه، وجانيه، ولاميتيه^(٢١). ويعتق بوفار وبيكوشيه شتى مذاهب هذه الشخصيات على امتداد الرواية، ثم يتفان بعد تدميرها إلى البحث عن مذاهب أحدث دون تحقيق نتائج أفضل.

وتعتبر جذور أمثال هذه الطموحات 'التنقيحية' جذوراً رومانسية ذات طابع بالغ الخصوصية. ولا بد أن نتذكر إلى أى حد كان الجانب الأكبر من المشروع الروحى والفكرى للقرن الثامن عشر يمثل 'لاهوناً أعيد تكوينه'، ويطلق عليه م. هـ. إيرامز تعبير 'المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة'، وانتقل هذا النمط الفكرى إلى المواقف الفكرية المميزة للقرن التاسع والتى يهجوها فلوير فى بوفار وبيكوشيه. وهكذا فإن فكرة التجديد تشير، كما يقول إيرامز، إلى اتجاه رومانسى بارز، تلا اتجاهى العقلانية واللباقة اللذين جاء بهما عصر التنوير... إلى يرمى إلى العودة إلى الدراما المطلقة والأسرار التى تتجاوز العقلانية فى القصة والعقائد المسيحية، وإلى الصراعات العنيفة والانقلابات المفاجئة فى الحياة الباطنة المسيحية وتدور حول التضاد بين كل نقيضين: الهلاك والخلق، والجحيم والجنة، والنفى والتلقى، والموت والبعث، والاكتئاب

والفرح، وفقدان الفردوس واستعادة الفردوس... ولما كان الكتاب الرومانسيون يعيشون بعد عصر التنوير، وهو أمر محتوم، فقد بعثوا الحياة فى هذه المسائل القديمة فى صورة مختلفة، إذ ألكوا على أنفسهم أن يتخذوا النظرة الشاملة إلى تاريخ الإنسان وقَدَرِهِ، والنماذج الوجودية، والقيم الأساسية لتراثهم الدينى، بإعادة تكوينها بأسلوب يكفل لها أن تكون مقبولة عقلاً إلى جانب دورها فى الحياة الشعرية، مؤقتاً^(٢٣).

وأما ما كان بوفار يرمى إليه بإشارته إلى تجدد أوروبا على يدى آسيا فيعتبر فكرة رومانسية باللغة النفوذ والتأثير، إذ كان فريدريش شليجل ونرفاليس، مثلاً، يحنان أبناء وطنهما، ويحنان الأوروبيين بصفة عامة، على دراسة الهند دراسة مفصلة، لأن ثقافة الهند ودينها يستطيعان هزيمة النزعة المادية والآلية (والمذهب الجمهورى) فى الثقافة الغربية، قائلين إن هذه الهزيمة من شأنها أن تنشئ أوروبا جديدة بُعث فيها الحيوية، وتُطِلُّ علينا فى هذه 'الوصفة' صور الكتاب المقدس عن الموت والبحث والخلاص. أضف إلى ذلك أن المشروع الاستشراقى الرومانسى لم يكن مجرد مثال خاص لاتجاه عام، بل كان قوة جبارة ساهمت فى تكوين هذا الاتجاه، على نحو ما جاء فى الحجج المُقنعة التى أقامها ريمون شواب على ذلك فى كتابه النهضة الشرقية. ولكن قيمة آسيا لم تكن ترجع إلى آسيا نفسها بقدر ما كانت ترجع إلى نعمها لأوروبا الحديثة. وهكذا فإن كل من اتقن لغة شرقية، مثل شليجل أو فرانس بوب، كان يعتبر بطلاً روحياً، أو فارساً شامداً يعود لأوروبا حاملاً الوعى بالرسالة المقدسة التى فقدتها. وكان هذا الوعى على وجه الدقة هو ما واصلت الأديان العلمانية - التى صورها فلووير - حملته فى القرن التاسع عشر. ولم يكن أوجست كونت - مثل بوفار - يقل عن شليجل ووردزورث وشاتوبريان استمساكاً ودعوة إلى أسطورة علمانية تنمى لما بعد عصر التنوير، وكانت خطوطها العريضة مسيحية بلا مرأى.

وقد جعل فلوير بطل الرواية، بوفار وبيكوشيه، يستعرضان جميع الأفكار 'التنقيحية' من البداية حتى النهاية التي تتسم بانحطاط فكاهي، فلفت الأنظار بذلك إلى الخلل البشري الذي تشترك فيه جميع المشروعات. كان يدرك خبير الإدراك مدى الصلف البالغ الخبث الذي يكمن خلف الفكرة الشائعة "بتجديد أوروبا على يدى آسيا"، فلم يكن من الممكن أن يصبح "لأوروبا" أو "آسيا" معنى لولا الأسلوب الذي توصل به الحالون في تحويل مساحات جغرافية شاسعة إلى كيانات يمكن معالجتها والتحكم فيها. وكانت أوروبا وآسيا إذن، في جوهر الأمر، أوروبا التي تنتمي إلينا وآسيا التي تنتمي إلينا أي إنهما كانتا إرداتنا والصورتين اللتين رسمناهما لهما، كما قال شوبنهاور. وكانت القوانين التاريخية في حقيقتها قوانين المؤرخين، مثلما كانت "الصورتان من صور الإنسان" - اللتان وردتا في عبارة بوفار - لا تشيران إلى واقع فعلي بقدر ما تكشفان عن القدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الختمية على فواصل التمييز التي وضعها الإنسان. وأما النصف الآخر من العبارة - وهو "سوف تلتحمان أخيراً" - فيقصد بها فلوير السخرية من عدم اكتراث العلم، في مرح، بالواقع الفعلي، وهو علم يقوم بتشريح وصهر الكيانات البشرية كأنها مواد خامدة إلى حد بعيد. لكنه لم يكن يسخر من العلم على إطلاقه، بل من العلم الملتهب حماسة، أو العلم الأوروبي 'السياتي' أي القائم على الأمل في الخلاص، والذي كانت من انتصاراته ثورات فاشلة، وحروب، وظلم، وشهية يستحيل تلقيتها تدفع صاحبها إلى محاولة التطبيق الفوري للأفكار النظرية الجلييلة بصورة خيالية. وأما ما لم يحسب ذلك العلم، أو تلك المعرفة، حسابه يومًا ما فهو الانفصال الراسخ في أعماق ذلك العلم - وهو انفصال غير حميد وإن لم يسبب له حرجًا - بينه وبين الواقع بل ومقاومة الواقع له. فعندما 'يلعب' بوفار دور العالم، يفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب، وأن الواقع هو ما يقول العلم إنه واقع، وأنه لا أهمية لكون العالم أحمق أو حالمًا، فهو لا يستطيع أن يرى (مثلما لا يستطيع كل من يفكر بهذا الأسلوب أن يرى) أن الشرق قد لا

يرغب فى تجديد أوروبا، أو أن أوروبا لم تكن توشك أن تنصهر بصورة ديموقراطية مع الآسيويين من ذوى البشرة الصفراء أو السمراء. وباختصار فإن هذا العالم لا يدرك فى علمه إرادة السلطة التى تغزو جهوده وتفسد طموحاته، وهى إرادة أنانية.

ويحرص فلوير، بطبيعة الحال، على أن يجعل الاحمقين المسكينين اللذين يصورهما يكتويان بنار هذه الصعوبات، إذ يتعلم بوفار وبيكوشيه أنه من الأفضل لهما ألا يتعاملتا بالأفكار وبالواقع معاً. وتقدم خاتمة الرواية صورة للرجلين وقد أصبحا يقنعان تماماً بنسخ ما يفضلاته من أفكار ونقلها بأمانة من الكتب إلى الأوراق، أى إن المعرفة لم تعد تتطلب التطبيق على الواقع، فالمعرفة هى ما يتقل فى صمت ودون تعليق من نص إلى نص، وأصبحت الأفكار تُذاع وتُشر دون أن تنسب لمؤلف معروف، ويكررها من يكررها دون نسبتها إلى صاحبها، إذ أصبحت، حرفياً، أفكاراً مُتَقَالَةً، بمعنى أنها مُتَقَبَّلَةٌ أو مقبولة، فالعبارة فقط بوجودها، حتى يكررها البعض، ويُرجعوا صداها، ثم يرجعوا صداها من جديد، دون إبداء رأى فيها.

وتمثل هذه الحادثة القصيرة، بشكلها المضغوط إلى حد بعيد، والمقتطفة من المذكرات التى كتبها فلوير لروايته بوفار وبيكوشيه، الإطار الذى تقع فيه أبنية الاستشراق الحديثة بصفة محددة، فما الاستشراق على أية حال إلا مبحث واحد من بين الأديان العلمانية (وشبه الدينية) التى اتسم بها الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر. ولقد سبق لنا تحديد صفات النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق، وهو الذى ورثته أوروبا من العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان الإسلام يمثل جوهر الشرق فى هذا الإطار. أما فى القرن الثامن عشر فقد برز عدد من العناصر الجديدة المتضاربة، والتى كانت تُلْمَحُ إلى قدوم مرحلة النزعة التبشيرية، وهى التى أعاد فلوير فيما بعد رسم خطوطها العريضة.

ومن هذه العناصر بدايةً افتتاح الشرق انتفاعاً كبيراً تجاوز الأراضى

الإسلامية. وكان هذا التغير الكمي، إلى حد كبير، من ثمار الاستثمار والتوسع في المكتشفات الأوروبية لساثر مناطق العالم. وازداد تأثير أدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والرحلات ' الأخلاقية'، وكتابة التقارير العلمية، زيادة أدت إلى زيادة تحديد وتوسيع صورة الشرق. فإذا كان الاستشراق يَدِينُ أساساً للمكتشفات الشرقية المحصورة التي قام بها أنكثيل وجونز، في الثلث الأخير من القرن، فلا بد من رؤية هذه في السياق الأوسع الذي اشترك في إنشائه كوك و بوجانفيل، مع رحلات تورنغور وأدانسون، وكتاب تاريخ الرحلات إلى الأراضي الجنوبية الذي كتبه الفرنسي شارل بروس، الذي اشتهر بلقب بريزيدان دي بروس، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادئ، والمبشرون اليسوعيون في الصين والأمريكتين، واستكشافات وليم دامبيار، الإنجليزي، وما كتبه عنها، وما لا يحصى من التأملات في مسائل العماليق، وسكان پاتاجونيا في أمريكا الجنوبية، والمتوحشين، والسكان الأصليين، وشأنهى الحلقة، وهم من كان يُفترض أنهم يقطنون في أقصى الشرق والغرب والشمال والجنوب بالنسبة لأوروبا. ولكن جميع أمثال هذه الآفاق المسمرة في التوسع كانت تحافظ على موقع أوروبا الثابت في المركز، بامتيازاته الخاصة، باعتباره مُشاهدًا أو مُراقبًا، بصفة رئيسية، (أو، بالعكس، باعتباره يُشاهد أو يُراقب بصفة أساسية على نحو ما نرى في الكتاب الذي كتبه أوليفر جولد سميث بعنوان المواطن العالمي، وهو مجموعة خطابات نسبها المؤلف إلى كاتب صيني يقيم في لندن، ويصف الأحوال فيها)، بل إن انطلاق أوروبا خارج حدودها كان يصحبه دعم لإحساسها بالقوة الثقافية، إذ أنشأت المستعمرات وثبتت المنظورات القائمة على المركزية العنصرية استناداً إلى حكايات الرحالة إلى جانب المؤسسات الكبرى مثل شتى الشركات الخاصة بالهند.

ومن هذه العناصر كذلك نشأة موقف يستند إلى معرفة أدق تجاه كل ما هو أجنبي وغريب، وهو الموقف الذي ساعد في تشكيله الرحالة والمكتشفون إلى جانب المؤرخين الذين كانوا يرون أن مقارنة الحضارة الأوروبية بالحضارات

الأخرى، وكذلك الحضارات الأعرق، تعود على الناس بالفائدة. وكان ذلك التيار القوي في الأنثروبولوجيا التاريخية في القرن الثامن عشر، وهو الذي يصفه الباحثون بأنه 'مواجهة بين الأرباب'، يعنى أن جيون كان يستطيع أن يستشف دروس تدهور روما في نهضة الإسلام، مثلما كان فيكو يستطيع أن يفهم الحضارة الحديثة على ضوء البدايات الرائعة الأولى للحضارات الوحشية الشاهسية. وهكذا فإذا كان المؤرخون في عصر النهضة يصدرّون أحكامهم 'الجامدة' على الشرق باعتباره غدواً، نجد مؤرخى عصر النهضة يواجهون خصائص الشرق 'الغريبة' بِقَدْرٍ ما من الموضوعية أو عدم التحيز، إلى جانب محاولة محدودة للتعامل مباشرة مع مادة المصادر الشرقية، وربما يكون السبب أن هذا الأسلوب كان يساعد الأوروبي على فهم ذاته نهماً أفضل. ومن الأمثلة على التغير في الموقف ترجمة جورج سيل للقرآن الكريم والتعهد الذى قدم به لها. إذ إن سيل حاول تناول التاريخ العربى من مدخل المصادر العربية، كما إنه سمح للمفسرين المسلمين للنص المقدس بأن يتحدثوا بأنفسهم^(١). وكان المذهب المقارن البسيط عند سيل، وعلى امتداد القرن الثامن عشر كله، يمثل مرحلة مبكرة من مراحل تطور الباحث المقارنة (في فقه اللغة، والتشريع، والفقه القانونى، والدين) وهى التى أصبحت من مفاخر المنهج في القرن التاسع عشر.

ولكن بعض المفكرين كانوا يميلون إلى تجاوز الدراسة المقارنة، وتجاوز استقصاءاتها الحسيفة للجنس البشرى من "الصين إلى بيرو"، من خلال التعاطف الذى يبلغ حد التوحد مع الغير. وهذا عنصر ثالث برز في القرن الثامن عشر فمهد الطريق أمام الاستشراق الحديث. وما ندعوه اليوم بالدراسة 'التاريخية' أو المذهب التاريخى فكرة أتى بها القرن الثامن عشر، فكان فيكو وهيردر وهامان، وغيرهم، يعتقدون أن جميع الثقافات تنسم بالتماسك العضوى والداخلى، وأنها ترتبط جميعاً بروح ما، أو عبقرية، أو 'مناخ' ما، أو بفكرة قومية لا يستطيع الأجنبى أن يخرقها إلا بالتعاطف التاريخى.

وهكذا كان كتاب هيردر بعنوان أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسان (١٧٨٤ - ١٧٩١) يمثل استعراضاً بانورامياً لثنى الثقافات، وقد تخللت كل منها روح خلاقة معادية، واستحال دخول أى منها إلا على المراقب الذى يضحي بتعصبه للتعاطف. وكان عقل ابن القرن الثامن عشر، الذى تشرب الحس التاريخى الشعبى والتعددى الذى كان هيردر وآخرون ينادون به^(٦)، يستطيع اختراق الجدران المذهبية القائمة بين الغرب والإسلام، وأن يرى عناصر خفية للمقاربة بينه وبين الشرق. ويُعتبر نابليون مثالا شهيراً على التوحد (الذى عادة ما يكون انتقائياً) من خلال التعاطف، ويعتبر موزار مثالا آخر. ففى الناي السحري (حيث تختلط القوانين الماسونية برؤى لشرق الحميد) وفى الاختطاف من السراى نرى صورة تمثل الشهامة والنخوة الإنسانية فى الشرق. وكانت قدرة هذا العامل على اجتذاب موزار بتعاطفه نحو الشرق تفرق كثيراً قدرة الأشكال الحديثة للموسيقى "التركية".

ومع ذلك فمن أصعب الأمور أن نفصل هذه الرؤى الحديثة للشرق عند موزار عن شتى الصور التى تمثل الشرق باعتباره مكاناً غريباً قبل الحركة الرومانسية وفى أثنائها، إذ إن الاستشراق الشعبى فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر بلغ حد "الموضة" الشديدة القوة. ولكننا لا نستطيع أن نفصل حتى بين هذه "الموضة" - التى يسهل التعرف عليها فى أعمال وليم بيكفورد، وبايرون، وتوماس مور، وجوته - وبين الاهتمام بالحكايات القوطية، أى حكايات الغموض والرعب والإثارة، وأشعار وقصص الحب البرئ أو الحياة الرعوية شبه القروضية، ومشاهد أو رؤى البهاء الهمجى والقسوة الوحشية. وهكذا كانت صور تمثيل الشرق ترتبط بالسجون التى صممها المهندس بيرانيلى وأحياناً بأجواء اللوحات التى رسمها تيوبولو ذات الفخامة والروعة، وفى أحيان أخرى بالسمو الغريب الذى تصوره لوحات أواخر القرن الثامن عشر^(٧). وبعد ذلك، فى القرن التاسع عشر، نجد أن اللوحات الخاصة بالشرق فى أعمال ديلاكروا والعشرات من الرسامين الآخرين، من فرنسيين وبريطانيين، دون مبالغة، قد حولت الرؤى الذهنية

للشرق إلى صور بصرية وأصبحت لها حياتها الخاصة (وإن كان من المحتوم، للأسف، أن يَصْنَحَ هذا الكتاب عليها بالحديث). كان الشرق يرتبط بمعان تتراوح ما بين اللذة الحية، والامل، والرعب، والسمو، ومسرات الشاعرية البريئة، والطاقة الجارفة، بمعنى أن صورة الشرق في المخيلة الاستشرافية الأوروبية قبل الحركة الرومانسية والثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر كانت في الواقع صورة تقبل التفسير والتلون مثل الحرباء، وأصبح يشار إليها بصفة "الشرقي" أو "الشرقية"^(٨)، ولكن قدوم الاستشراق الاكاديمي أدى إلى الحد كثيراً من طابع هذه الصورة للشرق ومن حرية حركتها.

وأما رابع العناصر التي مهدت الطريق لقيام أبنية الاستشراق الحديث فكان يتمثل في نزعة جارفة إلى تصنيف الطبيعة والبشر في أنماط، وأعظم اسمين في هذا الصدد هما، بطبيعة الحال، لينوس، عالم النبات السويدي، وييفون، عالم الطبيعة الفرنسي. ولكن الحركة الفكرية التي يهتمان إليها كانت واسعة الانتشار، وهي التي جعلت ما يسمى 'الامتداد الجسدي' - أي الطابع المادي الذي يميز الأشياء بعضها عن بعض - يتحول من كونه صورة ظاهرة إلى اعتباره قياسات دقيقة للعناصر التي تشكل خصائصه، وسرعان ما أصبحت هذه الحركة تشمل تحويل كل ما له 'امتداد' أو وجود معنوي أو فكري أو روحي إلى أنماط محددة. فلقد قال لينوس إن كل ملاحظة نسجلها عن أي نمط طبيعي "يجب أن تكون نتيجة للعدد وللشكل وللتسبب القائمة وللحالة" والواقع أننا إذا نظرنا في كل ما كتبه كانط أو ديدرو أو جونسون فسوف نستشف ولعاً نمائلاً بتكير وتضخيم ملامح عامة، واختزال أعداد هائلة من 'الأشياء' حتى تنحصر في عدد أقل من الأنماط التي يمكن تنظيمها ووصفها. وكان كل نمط في التاريخ الطبيعي وفي الأنثروبولوجيا وفي التعميمات الثقافية يتخذ طابعاً خاصاً مُحدَّداً يتيح للمراقب أن يسميه اسماً مُعَيَّناً، وكذلك، كما يقول فوكو، أن "يتحكم في اشتقاقه". وكانت هذه الأنماط والطباع تنتمي إلى نظام معين، أي إلى شبكة من التعميمات التي يرتبط بعضها ببعض، وهكذا، كما يقول فوكو:

لا بد أن تتوسل في كل تسمية بالعلاقة التي تربط الاسم الجديد بجميع الأسماء الأخرى الممكنة. ومعرفة ما ينتمي إلى شيء مفرد انتماءً صحيحاً تستلزم الاطلاع على تصنيف كل الأشياء الأخرى أو إمكان تصنيفها^(٩).

ونحن نجد في كتابات الفلاسفة والمؤرخين والموسوعيين وكتب المقالات أن الطابع الشخصي الذي يعتبر اسماً يظهر في صورة التصنيف الفسيولوجي والأخلاقي أو المعنوي معاً، إذ نجد، على سبيل المثال، نمط الإنسان الذي يعيش على القطرة، ونمط الأوروبي، والآسيوي وهلم جراً. ونظهر هذه الأنماط عند لينوس بطبيعة الحال، ولكنها تظهر أيضاً في كتابات مونتسكيو، وجونسون، وبلومباخ، وسومرنج، وكانط، كما نجد أن الخصائص الفسيولوجية والأخلاقية موروثة بالتساوي تقريباً، إذ يوصف الأمريكي بأنه "أحمر اللون، سريع الغضب، متصب القامة"، والآسيوي بأنه "أصفر اللون، مكتئب المزاج، متصلب القامة"، والإفريقي بأنه "أسود اللون، بليد الطبع، متهاون منحل"^(١٠). ولكن أمثال هذه التسميات النوعية تكتسب قوة وسلطة عندما يربط المفكرون بينها وبين أصول كل 'شخصية' أي باعتبار أن هذه الأصول تمثل نمطاً وراثياً. فعند فيكو وروسو، على سبيل المثال، تزداد قوة التعميم الأخلاقي بفضل الدقة التي يراعيانها في محاولة إقامة الحجج على أن القضايا الراهنة - الأخلاقية والفلسفية بل واللغوية - تدبّر بتكوينها ونشأتها إلى هذه الأشكال الدرامية التي تكاد تكون أنماطاً فطرية، كالإنسان البدائي والعمايق والأبطال. وهكذا كان الشرقي يشار إليه باستخدام هذه الصفات الوراثية العالمية والعامية، مثل حالته "البدائية"، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

وتمثل العناصر الأربعة التي وصفتها - وهي التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف - التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي يعتمد عليها قيام الابنية الفكرية والمؤسسية المحددة للاستشراق الحديث،

ولولاها ما نشأ الاستشراق، على نحو ما سوف نرى بعد قليل. وإلى جانب ذلك كانت هذه العناصر من وراء تحرير الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، من منظور الفحص الدينى الضيق النطاق الذى كان الغرب المسيحى يتخذه فى دراستهما (والحكم عليهما). وبعبارة أخرى نقول إن الاستشراق الحديث مستمد من عناصر العلمانية فى الثقافة الأوروبية فى القرن الثامن عشر. فالعنصر الأول، وهو التوسع فى مفهوم الشرق جغرافياً وامتداده إلى مسافات أبعد، أدى مؤقَّتاً إلى التحلُّل من الإطار المرسوم فى الكتاب المقدس بل وإذابة ذلك الإطار إلى حد كبير، فلم تعد النقاط المرجعية هى المسيحية واليهودية، بتاريخيهما وجغرافيتهما المتواضعتين نوعاً ما، بل أصبحت تضمُّ الهند والصين واليابان وسومر، والبوذية واللغة السنسكريتية، والمذهب الزرادشتى، وديانة مائو الهندية القديمة. والعنصر الثانى هو تدهيم القدرة على التعامل تاريخياً مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهودية المسيحية (دون اختزالها لتصبح من موضوعات السياسة الكنسية) وذلك مع زيادة النظرة الراديكالية إلى التاريخ، بحيث أصبح تفهم أوروبا يعنى كذلك تفهم العلاقات الموضوعية بين أوروبا وبين تخومها الزمنية والثقافية التى كان الوصول إليها محالاً من قبل. وقد تحققت بمعنى من المعانى فكرة جون السيجوئى بمقد مؤتمر بين الشرق وأوروبا، وإن كان ذلك بأسلوب علمانى خالص، إذ استطاع جيبون أن يتناول شخصية النبي محمد عليه السلام باعتباره شخصية تاريخية أثرت فى أوروبا لا باعتباره كافراً شيطانياً يتراوح موقفه ما بين السحر والنبوءة الكاذبة. والعنصر الثالث هو التوحيد الوجدانى مع بعض المناطق والثقافات التى لا ينتمى الأوروبي إليها، وهو الذى قهر 'عناد' الذات والهوية، بمعنى الاستقطاب المتمثل فى تصور وجود مجتمع من المؤمنين التهيين للقتال الذين يواجهون جحافل الهمجيين العرمرم، وهكذا لم تعد حدود أوروبا المسيحية تعتبر ضرباً من المناطق الجمركية؛ واكتسبت الأفكار الخاصة بالترابط الإنسانى وإمكانات الإنسان شرعية عامة بالغة الإتساع أى بريئة من ضيق النظرة. والعنصر الرابع هو التكاثر الدائب والمتنظم للتصنيفات الموضوعية للجنس

البشرى، نتيجة تشذيب وتنقيح إمكانيات التسمية والاشتقاق حتى تجاوزت
الفتن القديمتين اللتين كان يصفهما فيكو بأنهما فئة الأمم غير اليهودية وفئة
الامة المقدسة، فَتَغَلَّبَتْ اعتبارات الاجناس والالوان والاصول والامزجة
والطبائع والانماط على التمييز ما بين المسيحيين وبين كل من عداهم.

لكن القول بأن هذه العناصر المترابطة تمثل انجاسا لإخفاء العلمانية لا
يعنى ببساطة إزالة الانساق الدينية القديمة للتاريخ البشرى ومعبور الإنسان
ونماذجه الرجودية. فالامر أبعد ما يكون عن ذلك، إذ إنها أعيد تشكيلها
ونشرها وتوزيعها في الأطر العلمانية التي سبق لى تعدادها. فكل من يدرس
الشرق كان يحتاج إلى مفردات علمانية تنسج مع هذه الأطر. لكنه إذا كان
الاستشراق قد قدم المفردات، والمفاهيم النظرية الجاهزة، وأساليب العمل -
فذلك حقاً ما فعله الاستشراق بل وما كان عليه الاستشراق اعتباراً من نهاية
القرن الثامن عشر - فإنه قد احتفظ بما يعتبر تياراً ثابتاً في 'خطابه'، وهو
الدافع الدينى الذى أعيد تشكيله، أو المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة.
وسوف أحاول أن أبين أن هذا الدافع الاستشراقى كان يكمن فى تصور
المستشرق لنفسه، وللشرق، والبحث الذى يعمل فيه.

كان المستشرق الحديث يرى نفسه بطلاً يتغذ الشرق من العتمة والاغتراب
والغربة ويرى أنه هو الذى لنجح فى إدراك ذلك. فبحوثه أعادت تكوين ما
فُقد من لغات الشرق، ومن أخلاقه وطرائق تفكيره، مثلما أعاد شامبوليون
تكوين الحروف الهيروغليفية من حجر رشيد. وكانت أساليب الاستشراق
الخاصة - من وضع المعاجم والقواعد النحوية، إلى الترجمة، والتفسير
الثقافى - تعيد بناء القيم القائمة فى الشرق العريق القديم، وفى الباحث
التقليدية مثل فقه اللغة والتاريخ والبلاغة والجدلية المذهبية فتكسر عظامها لحماً
وتعيد ناكيدها. ولكن الشرق ومباحث الاستشراق تغيرت فى غمار هذا الجهد
تغيراً جذلياً، إذ لم تستطع البقاء بصورتها الأصلية. فلقد تعرض الشرق
'للتحديث'، فأعيد إلى الزمن الحاضر، حتى فى الشكل "الكلاسيكى" الذى
كان المستشرق يدرسه عادة، كما أعيد إدراج المباحث التقليدية فى نسج

الثقافة المعاصرة. ولكن هذا وذاك كانا يحملان آثار السلطة ، ومعناها القدرة على بعث الشرق بل وخلقها، والقوة الكامنة فى التماهج الجديدة، والمتقدمة علمياً، لفقها اللغة والتعميم الأنثروبولوجى. وباختصار، فبعد أن نقل المستشرق الشرق إلى العالم الحديث، بدأ يحتل بمتهجه وبمكائنه باعتباره مبدعاً علمانياً أى باعتباره رجلاً تمكّن من خلق عوالم جديدة مثلما خلق الله العالم القديم. وأما مواصلة أمثال هذه التماهج وهذه المكاينة لتتجاوز عمر أى مستشرق فرد فى هذه الدنيا، فقد تطلبت ظهور تقاليد الاستمرار العلمانية، أو نظاماً علمانياً من المنهجيات المنضبطة، التى لا يعتمد الانتساب إلى عضويتها على رابطة الدم بل على "خطاب" مشترك، أو على أسلوب ممارسة، ومكتبة، ومجموعة من الأفكار الثابتة، أو قل فى كلمة واحدة أن يرتل ترانيل الحمد كل من ينضم إلى الصف. كان عند فلوير من بُعد النظر ما مكّنه أن يتوقع أن يتحول المستشرق الحديث على مر الأيام إلى نسّاج مثل بوفار وبيكوشيه، لكن مثل هذا الخطر لم يكن واضحاً فى الأيام الأولى، فى الحياة العملية لكل من سلفستر دى ساسى وإرنست رينان.

وأطروحى تقول إننا نستطيع أن نفهم الجوانب الجوهرية لنظرية المستشرق الحديث وعمله (والاستشراق فى العصر الحاضر مستمد منها) لا باعتبارها معرفة موضوعية أصبحت متاحة فجأة عن الشرق، بل باعتبارها مجموعة من الابنية الموروثة من الماضى، بعد أن قامت بعض المباحث العلمية مثل نقّة اللغة بإكسابها صبغة علمانية، وإعادة تنظيمها وتشكيلها، وهى المباحث التى كانت بدورها بدائل عن مذهب الأسباب الخارقة المسيحى (أو بعض صوره) بعد أن اكتست ثوباً "طبيعياً" إلى جانب تحديثها وإكسابها طابعاً علمانياً، وقد نجح "تكيف" الشرق بوضعه فى صورة نصوص وأفكار جديدة، حتى يلائم هذه الابنية الجديدة. لاشك أن بعض علماء اللغة والمستكشفين، مثل جونز وأنكتيل، قد ساهموا فى الاستشراق الحديث، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث باعتباره "مجالاً" أو مجموعة من الأفكار أو "خطاباً" كان العمل الذى قام به جيل لاحق لجيل هؤلاء. وإذا استغلطنا حملة نابليون (١٧٩٨ -

١٨٠١) باعتبارها أولى الخبرات التي مكّنت الاستشراق الحديث من الظهور، فلنا أن نعتبر أن أبطالها الذين شقوا الطريق - مثل ساسي ورينان ولين في مجال الدراسات الإسلامية - هم الذين تولوا بناء هذا 'المجال'، وإنشاء تقاليد جديدة، وأنهم أسلاف أعضاء جماعة 'الإخوان المستشرقين'. وكان ما فعله ساسي ورينان ولين يتمثل في إقامة الاستشراق على أساس علمي وعقلاني. ولم يكن ذلك يقتصر على ما انحزوه من عمل نموذجي بل كان يتجاوز به إلى ابتداع مفردات وأفكار يستطيع كل من يريد أن يصبح مستشرقاً أن يستعملها دون أن يُشير إلى شخص بعينه. كان 'ندشينهم' للاستشراق إبحاراً هائلاً، إذ أتاح وضع مصطلح علمي؛ ونفى الغموض وأحلّ محلّه نوعاً خاصاً من التبصر بالشرق؛ ونصّب شخصية المستشرق باعتباره الثقة المرجعية بل والسلطة المركزية في شئون الشرق؛ وأضفى المشروعية على نوع خاص من عمل المستشرق يتميز بتماسكه المحدد؛ وأشاع في المحيط الثقافي تداول 'عملة' عقلانية كان وجودها يعني أن الآخرين سوف يتكلمون نيابة عن الشرق من الآن فصاعداً وأهم من ذلك كله أدى عمل هؤلاء 'المفتحين' إلى إعداد مجال دراسي و'أسرة' من الأفكار، وهما اللذان استطاعا بدورهما تكوين جماعة من الباحثين الذين كانت سلسلة نسبهم وتقاليدهم وطموحاتهم تجمع بين الانتماء إلى ذلك المجال 'داخلياً' وبين درجة من عدم الانتماء تكفل لهم الهيبة والاحترام العام خارجياً. وكلما ازداد تعدد أوروبا على الشرق في القرن التاسع عشر ازدادت ثقة الجمهور بالاستشراق. لكنه إذا كانت هذه الزيادة في الثقة قد تزامنت مع نقصان الأصالة، فلا ينبغي لنا أن ندهش كثيراً، لأن أسلوب الاستشراق منذ البداية كان يقوم على إعادة البناء والتكرار.

وهاك ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات والشخصيات التي تنتمي لآواخر القرن الثامن عشر وللقرون التاسع عشر، وهي التي سوف أتناولها في هذا الفصل، تمثل جزءاً مهماً أو تطويراً جوهرياً للمرحلة الأولى من أعظم عصر احتلالٍ للأراضي عرفه التاريخ. فبانتهاى الحرب العالمية الأولى كانت

أوروبا قد استعمرت ٨٥ في المائة من الأرض. والقول ببساطة بأن الاستشراق الحديث يمثل جانباً من جوانب الإمبريالية والاستعمار معاً ليس مثار خلاف كبير، لكن القول وحده لا يكفي بل لابد من تفصيل أبعاده تحليلياً و تاريخياً. ويهمنى أن أبين كيف كان الاستشراق الحديث، بخلاف ما كان لدى دانتى وديرييلو من وعى بالشرق قبل عهد الاستعمار، يجسد مبحثاً منتظماً يقوم على التراكم. وكان ذلك أبعد ما يكون عن الاقتصار على الجانب الفكرى أو النظرى فقط، إذ إنه جعل الاستشراق يميل ميلاً مهلكاً إلى التراكم المنتظم لما يتحكم فيه من البشر والأراضى: لأن إعادة بناء لغة شرقية ميتة أو مفقودة كانت تعنى فى النهاية إعادة بناء شرق ميت أو مهمل، كما كانت تعنى أن ما يصاحب إعادة البناء من دقة وعلوم بل وتخيل إبداعى يستطيع تمهيد الطريق لما سوف تحققه الجيوش والإدارات والأجهزة البيروقراطية فى وقت لاحق على أرض الواقع، فى الشرق. كان تبرير الاستشراق لا يقوم فقط، بمعنى من المعانى، على نجاحاته الفكرية أو الفنية، ولكن أيضاً، فى وقت لاحق، على فاعليته ونفعه، وسلطته. ولاشك أنه جدير بالاهتمام الجاد به من هذه الزوايا جميعاً.

ثانياً

سلفستردى ساسى وإرنست رينان،

الأنثروبولوجيا العقلانية ومختبر فقه اللغة

كانت حياة سلفستردى ساسى تدور حول محورين رئيسيين هما الجهد البطولى والإخلاص بتفانٍ لما يعود به التعليم والمذهب العقلانى من النفع. وكُد أنطوان - إيزاك - سلفستردى عام ١٧٥٧ لأسرة تعتنق مذهب الجانسينية أو البانسينية، وهو من مذاهب الكاثوليكية الرومانية، وكان العمل التقليدى للأسرة عمل 'الموثق العمومى'، وتلقى سلفستردى تعليمه الخاص فى دير بندكتى، فبدأ بدراسة اللغات العربية والسريانية والكلدانية، ثم درس العبرية.

وكانت العربية بصفة خاصة هي التي فتحت له أبواب الشرق، حسبما يقول جوزيف رينو، لأن المادة الشرقية، المقدس منها والدنيوى، كان يمكن الاطلاع عليها فى أقدم صورها وأكثرها نفعاً، بتلك اللغة آنذاك^(١١). وعلى الرغم من مناصرته للسلطة الشرعية، عيّن فى عام ١٧٦٩ أول معلم للغة العربية فى مدرّسة كانت قد أنشئت حديثاً آنذاك، تسمى مدرسة اللغات الشرقية الحية، وهى التى أصبح مديراً لها فيما بعد أى فى عام ١٨٢٤، وفى عام ١٨٠٦ رُشِّع لمنصب الاستاذية فى كوليج دى فرانس، مع أنه كان يشغل منذ ١٨٠٥ فصاعداً منصب المشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله فيها (الذى ظل بلا أجر حتى ١٨١١) ينحصر فى البداية فى ترجمة نشرات 'الجيش الفرنسى العظيم' و'المانيفستو' أو البيان الذى أصدره نابليون عام ١٨٠٦، وكان الأمل المرجى من ترجمته إثارة "التمصب الإسلامى" ضد الارثوذكسية الروسية، ولكنه عمل بعد ذلك سنوات كثيرة على تخريج المترجمين للعمل بقلم الترجمة الشرقية الفرنسى، إلى جانب تخريج باحثى المستقبل. وعندما احتل الفرنسيون مدينة الجزائر فى عام ١٨٣٠، كان ساسى هو من ترجم 'الإعلان العام' للجزائريين، وكان وزير الخارجية يستشير بانتظام فى جميع الشئون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق، وأحياناً كان وزير الحرية يستشير كذلك. وعندما بلغ الخامسة والسبعين من عمره حل محله داسيه أميناً لأكاديمية المدونات، كما أصبح أيضاً أميناً للمخطوطات الشرقية فى المكتبة الملكية. وعلى امتداد حياته العملية الطويلة والتميزة، كان اسمه يرتبط بحق بإعادة بناء وإعادة تشكيل النظام التعليمى (خصوصاً فى الدراسات الشرقية) فى فرنسا بعد الثورة^(١٢). وفى عام ١٨٣٢ أنعم على ساسى، مثل كوثيه، بلقب النبيل الفرنسى.

ولم يكن سبب ارتباط اسم ساسى ببداية الاستشراق الحديث يرجع فحسب إلى أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التى أنشئت عام ١٨٨٢)، بل أيضاً إلى أن عمله قد وضع فعلياً أمام العاملين بهذه المهنة مجموعة نصوص كاملة منتظمة، ومذهباً تعليمياً عملياً، وتقاليد بحثية، كما أنشأ

رابطة مهمة بين البحوث الشرقية والسياسات العامة. إذ بدأ، ولو على استحياء، في عمل ساسي، ولأول مرة في أوروبا منذ انعقاد مجلس فيين، تطبيق مبدأ منهجي متزامن مع البحث العلمي. ولا يقل أهمية عن ذلك أن ساسي كان يشعر دائماً أنه يقف على أعتاب مشروع تنقيحي مهم، فقد كان رائداً يدرك ما يفعل، وكان - وهذا يتصل اتصالاً أشد بقضيتنا العامة - يكتب ما يكتب مثل كاهن أصبح علمانياً فأصبح الشرق مذهبه الديني وطلابه رعايا كنيسة. وكان دوق دي برولسي، وهو أحد المعجبين المعاصرين به، يقول إن ساسي استطاع التوفيق في عمله بين منهج العالم ومنهج مُعَلِّم الكتاب المقدس، وإن ساسي هو الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين "أهداف لايتتز وبين جهود بوسويه"^(١٣). ومن ثم فإن كل ما كتبه كان مرجعاً إلى طلابه بصفة خاصة (وكان التلميذ هو ابنه نفسه لكتابه الأول مبادئ النحو العام، الذي كتبه عام ١٧٩٩) كما إنه كان يقدم ما يكتب لا باعتباره شيئاً جديداً بل باعتباره مقتطفاً مُنقَّحاً من أفضل ما سبق فعله أو قوله أو كتابته.

وهاتان الخصيصتان - أي التقديم التعليمي للطلاب وتعمده التكرار صراحة بالاختطاف وبالتفجيع - ذواتا أهمية بالغة. فالنبرة التي تتميز بها كتابات ساسي دائماً نبرة صوت يتكلم: فنشره يشيع فيه استعمال ضمير المتكلم، وعبارات التحديد الشخصية، والحضور البلاغي. بل إننا نشعر حتى في أعوص ما يكتب - مثلما نرى في إشارته العملية إلى المسكوكات الاترية من العهد الساساني في بلاد الفرس، في القرن الثالث - أننا نسمع صوتاً يتحدث أكثر مما نرى قلماً يكتب. والنفخمة الأساسية لعمله تفصح عنها السطور الأولى لإهدائه كتابه مبادئ النحو العام إلى ابنه، إذ يقول "ما أَلَفْتُ هذا الكتاب الصغير إلا من أجلك يا ولدي العزيز" - أي إنه يقول إنني أكتب (أو أنكلم) إليك لأنك تحتاج إلى معرفة هذه الأشياء، ولما كانت لا تتوافر في شكل ميسر، فمت بالعمل بنفسى من أجلك. هذه هي المخاطبة المباشرة، والنفع، والجهد، والعقلانية الحاضرة الكريمة، لأن ساسي كان يعتقد

أنه من الممكن تقديم أى شيء فى صورة واضحة ومعقولة، مهما تبلغ صعوبة المهمة ومهما يبلغ غموض الموضوع. وهنا نجد الجمع بين صرامة بوسويه، والمذهب الإنسانى القائم على التجريد عند لايتنز، إلى جانب نفعة أو نبرات روسو، فى الأسلوب نفسه.

وتؤدى نفسة ساسى أو نبراته إلى تكوين دائرة أو حلقة نفسه هو وجسمه من العالم بصفة عامة، مثلما يجتمع العلم مع طلابه فى قاعة درّسٍ مغلقة فيمثلون مكاناً منفصلاً. فعلى عكس مادة الفيزياء أو الفلسفة أو الأدب الكلاسيكى تعتبر مادة الدراسات الشرقية مقصورة على الخاصة، فهى لا نهم إلا من كانت لديهم من قبل اهتمامات بالشرق لكنهم يريدون تحسين معرفتهم به، بمنهج أشد انتظاماً، وهنا تكون فاعلية البحث التعليمى أكبر من جاذبيته. ومن ثم فإن المتحدث التعليمى يعرض مادته على تلاميذه، ويقتصر دورهم على تلقى ما يُقدّم لهم فى صورة موضوعات مُنتخبة ومُرتبة بحرص وعناية. ولما كان الشرق قديماً وبعيداً فإن عرض المعلم يعتبر استرجاعاً أو رؤية جديدة لما اخفى عن أذهان الناس. ولما كان من المحال الكشف عن الشرق كله بسبب ثرائه الكبير (فى المكان والزمان والثقافات) فلا حاجة بنا إلا إلى الكشف عما يمثله من جوانب. وهكذا كان ساسى يركز على الانتخابات، والنصوص المختارة، على 'اللوح' واستقصاء المبادئ العامة، وفى هذا كله تتولى مجموعة صغيرة نسبياً من النماذج القوية تقديم الشرق إلى الطالب. وأمثال هذه النماذج قوية وذات سلطان لسبيين، الأول أنه تتجلى فيها قدرات ساسى باعتباره حجة غريبة فى بابه، يتفنى ييصيرته من الشرق ما ظل خبيئاً حتى تلك اللحظة بسبب بُعد الشرق وغرابته، والثانى لأن هذه النماذج تتمتع بطاقتها السيميائية الذاتية (أو التى أضفاها المشرق عليها) للدلالة على الشرق.

وتعتبر أعمال ساسى كلها فى جوهرها انتخابات، وهكذا فهى تتخذ الشكل الرسمى للكتب التعليمية، ونجهد فى التفيح إلى حد كبير. وقد كتب ساسى، إلى جانب مبادئ النحو العام كتاب الانتخابات العربية الذى يقع فى ثلاثة مجلدات (١٨٠٦ و ١٨٢٧) ومختارات من الكتابات العربية فى

النحو (١٨٢٥) وكتاباً فى النحو العربى عام ١٨١٠ ('لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصة' كما يقول) ودراسات فى العروض العربى، ودين الدور، ومؤلفات قصيرة كثيرة فى موضوعات شرقية مثل المسكوكات الاثرية، وأسماء الأعلام، والنقوش، والجغرافيا، والتاريخ والموازين والمقاييس، كما أصدر عدداً لا بأس به من الترجمات وتعليقين مسهين عن كلية ودمتة ومقامات الحريرى. وكان يتمتع على غرار ذلك بنشاط جم فى تحرير النصوص، وكتابة المذكرات والتاريخ للعلوم الحديثة. كما كان يتابع كل ما هو مهم تقريباً فى المباحث العلمية المتصلة بمجاله، وإن كان ذا نهج لا يجيد عنه فى كتابته الخاصة، وكان نطاق هذه الكتابة 'وضعياً' ضيقاً فى كل ما لا يتعلق بالدراسات الشرقية.

وعندما كلف نابليون المعهد الفرنسى عام ١٨٠٢ بوضع 'لوحة عامة' عن وضع وتقدم العلوم والفنون منذ عام ١٧٨٩، وقع الاختيار على ساسى لعضوية فريق الكتاب، فكان أشد المتخصصين صرامة، وأشد من يأخذون بالمنهج التاريخى بين كتّاب الموضوعات العامة. وكان التقرير الذى أصبح يعرف باسم تقرير داسيه بصفة غير رسمية، يجسد الكثير مما كان ساسى مولعاً به إلى جانب مساهماته بشأن حالة الدراسات الشرقية، وكان عنوانه - وهو لوحة تاريخية للدراسة العلمية فى فرنسا - يعلن الوعى التاريخى الجديد (بدلاً من الوعى المقدس، أى القائم على العقيدة الدينية). وكان هذا الوعى يتخذ صورة درامية، بمعنى أنه يقول إن المعارف يمكن تنظيمها وترتيبها 'على خشبة المسرح'، إن صح هذا التعبير، بحيث يستطيع المشاهد أن يستعرض صورتها الكلية بيسر وسهولة. وكان تصدير داسيه للتقرير موجهاً إلى الملك ويعبر عن موضوعه خير تعبير. إذ يقول إن هذا 'المسح' قد أتاح الإتيان بما لم يحاول ملك من قبل أن يأتى به، ألا وهو الإلمام بالصورة الكاملة للمعارف البشرية بنظرة شاملة واحدة. وأضاف داسيه إنه لو كانت قد أنجزت مثل هذه 'اللوحة التاريخية' فى العصور الخوالى، فربما توافرت لنا روايات كثيرة فقدها أو أصابها البلى، وأما أهمية اللوحة وفائدتها فتكمنان فى أنها حفظت

المعارف وجعلتها فى متناول أيدي من يطلبها على الفور. وألح داسيه إلى أن الحملة الشرقية التى قام بها نابليون قد سرت هذه المهمة، وأن من ثمار تلك الحملة زيادة درجة المعرفة الجغرافية الحديثة⁽¹¹⁾. (ويقصّ خطاب داسيه برمته، أكثر مما يفصح أى شىء آخر، عن مدى تساوى نفع الشكل الدرامى للوحة التاريخية مع النفع الذى تعود به أقسام السوبرماركت الحديث ومناخذ عرض البضائع).

ونرجع أهمية اللوحة التاريخية فى تفهم المرحلة الافتتاحية للاستشراق إلى أن هذه اللوحة تجسد الصورة التى اتخذتها المعرفة الاستشراقية وملامحها، وذلك فى أثناء وصفها لعلاقة المستشرق بمادة موضوعه. إذ يتحدث ساسى فى الصفحات الخاصة بالاستشراق فى التقرير - مثلاً - يتحدث فى غير ذلك من كتاباته - عن عمله قائلاً إنه كَشَفَ، وأظهر وأنقذ كُماً هائلاً من المادة التى كان يكتنفها الغموض. ولماذا؟ حتى يضعها بين يدي الطالب، إذ كان ساسى، مثل كل معاصريه من العلماء، يعتبر أن العمل العلمى إضافة إيجابية إلى الصرح الذى شارك جميع الباحثين فى بنائه. كانت المعرفة تعنى أساساً تحويل المادة إلى صورة مرئية، وكان هدف اللوحة يتمثل فى تركيب جهاز يجمع بين دقات نفعها وبين صورتها العامة، على نحو ما قال به بنثام. وهكذا كان المبحث العلمى يمثل نوعاً خاصاً من تكنولوجيا السلطة: إذ كان يوفر للباحث (ولطالبيه) أدوات ومعرفة كانت مفيدة حتى تلك اللحظة (إذا كان موزعاً)⁽¹²⁾. والواقع أن مفردات السلطة المتخصصة والاكْتِسَابِ المتخصصة كانت شديدة الارتباط بسمعة ساسى باعتباره مستشرقاً رائداً. وتكمن بطورته البحثية فى قدرته على التعامل بنجاح مع صعوبات كثود، إذ كان يملك وسائل تقديم مجال لم يسبق وجوده إلى طلابه. ويقول دوق دى برولى عن ساسى إنه صنع الكتب والمفاهيم والنماذج. وكانت النتيجة إنتاج مادة عن الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم تكن موجودة عند أحد، حتى عند أبناء الشرق⁽¹³⁾.

وإذا قارنًا بين جهود ساسى وبين جهود دارسى التراث اليونانى أو اللاتينى من العاملين فى فريق المعهد، بدت جهوده مهيبة جبارة، إذ كانت لديهم النصوص والأعراف والمدارس، ولم يكن لديه شئ منها فاضطر إلى أن يبدأ فى وضعها . ويسيطر على ذهن ساسى، كما يتبدى فى كتابته، إحساسه القوى بما كان قد فُقد أولاً ثم اكتسب فى مرحلة لاحقة، وقد استثمر فى ذلك استثمارات هائلة حقًا. كان يعتقد مثل زملائه فى المجالات الأخرى بأن المعرفة هى الرؤية - من منظور شامل، إن صح هذا التعبير - لكنه كان يختلف عنهم فى أنه كان يشعر بأن عليه أن يحدد تلك المعرفة، وأن 'يفك' شفراتها' ويفسرها، بل، وهو ما يمثل المهمة الأصعب، أن يجعلها متاحة لمن يريدوها. أى إن إنجار ساسى كان يتمثل فى بنائه مجالاً كاملاً، ففُتِّشَ وبُشِّشَ 'المحفوظات' الشرقية باعتباره أوروبياً، وتمكن من ذلك دون أن يترك فرنسا، فقام بتنحية بعض النصوص جانباً ثم عاد إليها، وعالجها، وكتب لها الشروح، ووضع لها القواعد، ورتبها، وكتب تعليقات عليها. وبمرور الوقت أصبح الشرق فى ذاته أقل أهمية من الصورة التى رسمها له المستشرق. وهكذا، وضع ساسى 'شرق المستشرق' فى موقع 'فكرى' مغلق داخل لوحة تعليمية، فظل فيه لا يريد الظهور والانتماء لدنيا الواقع.

.. وكان ساسى اذكى من أن يتجاهل تقديم الحجج التى تدعم آراءه وأعماله، فكان، أولاً، بوضوح دائماً سبب استعصاء تقبل الأوروبى "للشرق" فى ذاته، قائلاً إن ذوق الأوروبى لن يتقبله ولن يتقبله ذكاؤه. وكان ساسى يدافع عن فائدة وأهمية الشعر العربى، مثلاً، ولكنه كان يقول فى الواقع إن على المستشرق 'تحويل' ذلك الشعر تحويلاً صحيحاً حتى يقدره الجمهور الأوروبى، وكانت أسبابه تقوم على أسس معرفية بصفة عامة، ولكنها كانت تتضمن أيضاً تبرير المستشرق لعمله. فهو يقول إن الذين كتبوا الشعر العربى أناس يتسمون بغرابة مطلقة (فى عيون الأوروبين) وفى ظروف مناخية واجتماعية وتاريخية تختلف اختلافاً شاسعاً عما يعرفه الأوروبى، أضف إلى ذلك أن ذلك الشعر كانت تغذوه "أفكار وعصبيات وعقائد وخرافات لا

نستطيع الاستدلال عليها إلا بعد دراسة طويلة مضية". بل إنه حتى لو تعرض المرء للمضوابط الصارمة التي تفرضها الدراسة المتخصصة، فسوف يتعذر تفهم كثير من الأوصاف الواردة في ذلك الشعر على الأوروبيين "الذين وصلوا إلى درجة أعلى من الحضارة". ومع ذلك فإن ما نستطيع أن نُحكم معرفته له قيمة كبرى لنا نحن الأوروبيين الذين اعتدنا إخفاء صفاتنا الخارجية، وأنشطتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن ثم فإن نفع المستشرق يكمن في أنه يتيح الاطلاع على نطاق واسع من الخبرات غير المعتادة، بل وعلى ما هو أكبر قيمة، أي باعتباره ذلك النوع من الأدب القادر على مساعدتنا في فهم شعر العبرانيين "الرباني حقاً" (١٧).

وهكذا فإذا كان وجود المستشرق ضرورياً لأنه يستخرج بعض اللائق النافعة من البحر الشرقي البعيد، وما دام العلم بالشرق محالاً دون وساطة المستشرق، فمن الصحيح أيضاً أنه لا ينبغي استيعاب الكتابة الشرقية في صورتها الكلية. وكانت هذه مقدمة ساسي لنظريته عن الشذور، وهي المسألة التي شاعت وشغلت بالرومانسيين. فالامر لا يقتصر على أن الآثار الأدبية الشرقية غريبة في جوهرها على الأوروبي، ولكنها غير جديدة بالنشر إلا في صورة شذور لأنها لا تحافظ على إثارة اهتمام القارئ، وغير مكتوبة بالقدر الكافي من "الدوق والروح النقدية" (١٨). وهكذا يصبح على المستشرق أن يقدم الشرق في شكل سلسلة من الشذور التي تمثل، وهي الشذور التي كان يعاد نشرها، وتقدم لها الشروح، والمحاشي، ومحاط بالمزيد من الشذور أيضاً. وهكذا فإن هذا التقديم يتلزم نوعاً خاصاً، أي المنتخبات، وهو في حالة ساسي، ذلك النوع الذي يتجلى فيه نفع الاستشراق وأهميته في أشد صورهما المباشرة والمفيدة وضوحاً. وأشهر ما وضعه ساسي هو المنتخبات العربية، وهو كتاب في ثلاثة مجلدات، 'مختوم'، إن صح التعبير، في مستهله بسطرين عربيين يزينهما السجع هما "كتاب الأنيس المفيد، للطلاب المستفيد، وجامع الشذور، من منظوم ومنثور".

وظلت منتخبات ساسي تُستخدم على نطاق بالغ الاتساع في أوروبا

أجيالا عديدة. ورغم الزعم بأن ما تحويه كان يمثل الشرق خير تمثيل، فإنها تُكِنُّ وتُخفى وتُغَطِّي الرقابة التي يمارسها المستشرق على الشرق. كما إن النظام الداخلي لمحتوياتها، وترتيب أجزائها، واختيار الشذور، لا يكشف مطلقاً عن سرها، ويُشعر المرء بأنه لو لم تكن الشذور قد أُنتخبت بسبب أهميتها، أو بسبب تطورها الزمني، أو بسبب جمالها (وهو ما لم تكن منتخبات ساسي) فلا بد أنها تُحمد رغم ذلك خاصية طبيعية شرقية معينة، أو حتمية يتميز بها. ولكن ذلك أيضا لم يذكر قط، بل إن ساسي يزعم وحسب أنه قد أجهد نفسه لصالح تلاميذه، أى حتى يوفر عليهم ضرورة شراء مكتبة كبيرة إلى حد بشع من المادة الشرقية (أو قراءتها). وبمرور الوقت ينسى القارئ جهود المستشرق، ويعتبر أن الشرق الذي أعيد بناؤه من خلال المنتخبات هو الشرق وحسب. وهكذا فإن البناء الموضوعي (تسمية الشرق) والإعادة الذاتية للبناء (أى الصورة التي يجعلها المستشرق تمثل الشرق) يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر. فالمستشرق يكسو الشرق بعقلانيته، و'مبادئ' الشرق تصبح هى نفسها مبادئ المستشرق. وبعد أن كان الشرق بعيداً صار فى متناول الأيدي، وبعد أن كان من للحال عليه الوقوف بذاته، أصبح مفيداً من الناحية التعليمية؛ وبعد أن كان مفقوداً عثر عليه، حتى وإن أسقطت منه بعض الأجزاء فى غضون ذلك العمل فضاقت. وهكذا فإن كتب المنتخبات التى أصدرها ساسي لا تعتبر استكمالاً للشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب باعتباره حضوراً شرقياً فيه^(١٩)، كما إن عمل ساسي يهيئ مكانة 'ممنمدة' للشرق، ويأتى بشرعة 'الاعتماد' فى النصوص المقنطرة التى يتناقلها الطلاب جيلاً بعد جيل.

ولقد كانت التركة الحية التى خلفها ساسي فى تلاميذه تركة مذهلة حقاً، فكان كل متخصص فى الثقافة العربية فى أوروبا إبان القرن التاسع عشر ينسب أصول حُجَّتِهِ الفكرية إلى ساسي، وكانت الجامعات والاكاديميات فى فرنسا وإسبانيا والنرويج والسويد والدانمرك وخصوصاً فى ألمانيا حافلة بالتلاميذ الذين 'تشكلوا' على هدى خطاه ومن خلال لوحات المنتخبات التى

مباها عمله^(١٠) . ومثلما يحدث لكل ميراث فكري ، كان اودياد إثراء هذه التركة وفرض القيود عليها يتزامنان عند الانتقال من جيل لجيل . وأما الجانب الذى يمثل أصالة نسب ساسى فكان يتمثل فى معاملته للشرق باعتباره شيئاً لا بد من استعادته واسترجاعه ، على الرغم من 'تمرد' الشرق الحديث و'مراوغته' لا بسبب ذلك فحسب ، فلقد وضع ساسى العرب فى الشرق ، وهو الشرق الذى وضعه أيضاً فى اللوحة العامة للعلوم الحديثة . ومن ثم فإن الاستشراق يتسمى إلى الدراسة العلمية الأوروبية لكنه كان على المستشرق أن يعيد خلق مادته قبل أن تستطيع الوصول إلى مصاف الثقافتين اليونانية واللاتينية . وكان كل مستشرق يعيد خلق الشرق الخاص به وفقاً للقواعد المعرفية الأساسية الخاصة بالفقدان والكسب ، وهى التى كان ساسى أول من قدمها ووضحها ، لكنه مثلما كان والدًا للاستشراق ، كان كذلك أول ضحية لهذا البحث ، إذ إن المستشرقين اللاحقين كانوا فى ترجماتهم للجديد من النصوص والشذور والمقتطفات يزيحون تمامًا عمل ساسى ، بل كان كل منهم يقدم صورته الخاصة للشرق المُسترجع . ومع ذلك فقد قُدِّرَ للعمل الذى بدأه ساسى أن يستمر ، بعد اكتساب فقه اللغة بوجه خاص طاقات منهجية ومؤسسية لم يستغلها ساسى فى يوم من الأيام . وكان ذلك إنجار رينان ، أى ربطه ما بين الشرق وبين أحدث المباحث العلمية المقارنة ، وكان فقه اللغة من أبرزها .

والفرق بين ساسى ورينان هو الفرق بين شق الطريق ومواصلة السير فيه ، إذ كان ساسى هو 'المبتدع' ، أو الأصل ، وكان عمله يمثل ظهور هذا المجال ومكانته باعتباره مبحثاً من مباحث القرن التاسع عشر الذى تضرب جذوره فى أعماق الرومانسية الثورية . وكان رينان ينحدر من الجيل الثانى للاستشراق ، وكانت مهمته تدعيم 'الخطاب' الاستشراقى 'الرسمى' ، وتنظيم الأفكار التى أتى بها ، وإنشاء مؤسساته الفكرية والدينية . أما ساسى فكانت جهوده الشخصية من وراء انطلاقة وحيوية هذا المجال وأبنيته ، وأما رينان ، فكان قيامه بتطوير الاستشراق حتى يلائم فقه اللغة ، وتطويعهما معاً حتى يلائما

الثقافة الفكرية لمصره، هو الذى مكن الأبنية الاستشراقية من الاستمرار فكرياً وواد من إبرازها للعيان.

وكان رينان شخصية مرموقة فى ذاته، دون أن يتمتع بالأصالة الكاملة أو بالاستناد المطلق إلى من سبقه. وهكذا فباعتباره قوة ثقافية أو مستشرقاً مهماً، لا نستطيع أن نخترله ببساطة فنقتصر على شخصيته الخاصة أو على مجموعة من الأفكار المنهجية التى كان يؤمن بها. ولكن أفضل فهم لرينان هو أن نعتبره قوة دينامية، فلقد كان الرواد من أمثال ساسى قد أوجدوا له فرصة العمل، لكنه أشاع منجزاتهم فى الثقافة باعتبارها 'عملية' كان يتداولها ويعيد تداولها بقدرته (إذا توسعنا فى الاستعارة قليلاً) على سبيل عملته الجديدة التى لا مرأى فى جدتها، ولا بد لنا من تفهم شخصية رينان، باختصار، باعتباره يمثل نمطاً من أنماط العمل الثقافى والفكرى، أو أسلوباً لإصدار 'الآقوال' الاستشراقية فى إطار ما قد يطلق عليه ميشيل فوكو، أرشيف عصره^(٢١)، وليست العبارة بما كان يقوله رينان فحسب، بل أيضاً بالطريقة التى كان يقول بها ما يقوله، وبما اختاره، فى ظل خلفيته وتعليمه، مادة لموضوعه، وبالأشياء التى كان يربط بينها وهلم جرأً. ومن ثم نستطيع أن نصف علاقات رينان بمبادئه الشرقية، وبمصره وجمهورية، وحتى بعمله الخاص، دون اللجوء إلى الصيغ التى تعتمد على افتراض الاستمرار الوجودى، وهو افتراض لم يُنَحْضَ أحد (مثل روح العصر أو تاريخ الأفكار، أو الحياة والزمان). لكننا نستطيع أن 'نقرأ' رينان باعتباره كاتباً يفعل 'شيئاً' يمكن وصفه، فى مكان محدد زمنياً ومكانياً وثقافياً (ومن ثم أرشيفياً) وموجهاً لجمهور معين، وكذلك، وهو ما لا يقل أهمية، من أجل دعم موقعه فى مجال الاستشراق الخاص بمصره.

دخل رينان الاستشراق من باب فقه اللغة، وكان الثراء الفذ لذلك المبحث العلمى وما يتمتع به من موقع ثقافى مرموق من وراء اكتساب الاستشراق أهم خصائصه التقنية. ولكن من يوحى له اسم فقه اللغة

بدراسة الألفاظ دراسة تثير الأرض ولا تسقى الحرث سوف يفاجأ بما أعلنه نيتشه بأنه من فقهاء اللغة، مثل أعظم العقول في القرن التاسع عشر، إلا إذا تذكر قول بلزك في لويس لامبرت:

ما أروع الكتاب الذي قد يكتبه المرء إذا سرد قصة حياة كلمة واحدة ومغامراتها! لاشك أن الكلمة قد اكتسبت انطباعات مختلفة من الأحداث التي استعملت فيها؛ كما إن الكلمة قد أبقت الروايات شتى من الانطباعات في شتى الناس، وفقاً للأماكن التي استعملت فيها؛ ولكن أليس أعظم من ذلك أن ننظر إلى الكلمة بجوانبها الثلاثة: الروح والجسم والحركة؟^(٢٢)

وسوف يسأل نيتشه فيما بعد عن المرتبة أو الفئة التي تجمع بينه وبين فاجنر وشوبنهاور، ولوبوباردى باعتبارهم جميعاً من فقهاء اللغة. يبدو أن المصطلح يجمع بين موهبة النفاذ الروحي الفذ في أعماق اللغة والقدرة على وضع عمل تتميز فصاحته بالقوة الجمالية والقوة التاريخية معاً. وعلى الرغم من أن مهنة علم اللغة قد ولدت ذات يوم من أيام ١٧٧٧ "حين اخترع ف. أ. فولف لنفسه لقب دارس فقه اللغة" فإن نيتشه مع ذلك يجهد نفسه لإثبات أن الدارسين المحترفين للأعمال الكلاسيكية من يونانية ورومانية عاجزون في العادة عن فهم مبحثهم الخاص، "إذ إنهم لا يصلون مطلقاً إلى جذور مسألة ما، وهم لا يقدمون فقه اللغة إطلاقاً باعتباره مشكلة". لآنا إذا اعتبرناه "مجرد معرفة بالعالم القديم فلن يستطيع فقه اللغة البقاء إلى الأبد، فمادته قابلة للنفاذ"^(٢٣) وذلك ما لا يستطيع عامة فقهاء اللغة أن يفهموه. وأما ما تتميز به الأرواح الغدّة القليلة التي يراها نيتشه جذيرة بالثناء - وإن لم يخل ذلك من اللبس والغموض، كما إنه لا يستخدم أسلوب العرض العابر الذي استخدمه هنا - فهو عمق علاقتها بالحدائق، وهي العلاقة التي تكتسبها من العمل بفقه اللغة.

وفقه اللغة يطرح إشكاليات خاصة بذاته، وبمن يمارسه، وبالعصر الحاضر. فهو يجسد حالة خاصة من حالات الحدائق والانتماء الأوروبي، لأنه

لا يمكن أن يكون لاي من هاتين القولتين معنى حقيقى إلا إذا ارتبطتا بشقافة أجنبية سابقة وفترة زمنية سابقة. كما يرى نيتشه أيضاً أن فقه اللغة شيء يولد، أو يُخلق بالمعنى الذى كان فيكون يقصده، باعتباره دليلاً على الجهد البشرى، وهو يُخلق باعتباره مرتبة من مراتب الاكتشاف الإنسانى، واكتشاف الذات، والأصالة. فما فقه اللغة إلا أسلوب من أساليب التمييز التاريخى للذات عن العصر الذى يعيش المرء فيه، وعن الماضى القريب، مثلما يفعل كبار الفنانين، فكأنما يحدد المرء طابع أحداثه فى الواقع بهذا الأسلوب، على ما فيه من مفارقات وتضاد فى المعانى.

وين فريدريش أوجست ثولف فى عام ١٧٧٧ وفريدريش نيتشه فى عام ١٨٧٥، نجد إرنست ريتان، فقيه اللغات الشرقية، الذى كما يتسم بإدراكه المركب الطريف لشكل التداخل ما بين فقه اللغة والثقافة الحديثة. فلقد كتب فى كتابه مستقبل العلم (الذى أكمله عام ١٨٤٨ ولم ينشره حتى ١٨٩٠) يقول "إن مؤسسى العقل الحديث فقهاء لغة"، وكان قد قال فى العبارة التى سبقت هذه: وما العقل الحديث إن لم يكن "العقلانية، والنقد، والتحرر الفكرى (وهى التى) أُسِّست [جميعاً] يوم تأسس فقه اللغة نفسه؟" ويمضى قائلاً إن فقه اللغة مبحث مقارن لا يملكه إلا المحدثون، وهو كذلك رمز للثقوى (الأوروى) الحديث، وكل تقدم أحرزته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر نستطيع نسبه إلى عقول علينا أن نصفها بالانتماء إلى فقه اللغة. فمهمة فقه اللغة فى الثقافة الحديثة (وهى الثقافة التى يقول ريتان إنها تنسب إلى فقه اللغة) هى مواصلة وضوح رؤية الواقع والطبيعة، وبذلك نستطيع التخلص من مذهب الأسباب المخوفة، ومواصلة مواكبة مكتشفات العلوم الطبيعية، بل وأكثر من هذا، ففقه اللغة يُمكن المرء من الرؤية الشاملة لحياة الإنسان ونظام الأشياء: "ها أنذا فى المركز، أنشئُ عبير كل شيء فأحكم وأوازن وأجمع واستنبط - وبهذا الأسلوب أصل إلى جوهر نظام الأشياء". وفقه اللغة محيط به حالة من السلطة لامراء فيها، وريتان يوضح مقصده فيما يتعلق بفقه اللغة والعلوم الطبيعية:

دراسة الفلسفة تعنى معرفة الأشياء، بناءً على عبارة كوفيه الدقيقة: الفلسفة تتولى تعليم العالم نظرياً، وأنا أعتقد مع كائط أن كل إثبات يقوم على التأمل المحض لا تزيد صحته عن صحة الإثبات الرياضى، ولا يستطيع أن يعلمنا أى شىء عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق الخاص بالأمور الذهنية. وهو يمثل للعلوم الإنسانية ما تمثله الفيزياء والكيمياء للعلوم الفلسفية الخاصة بالاجساد^(٢٤).

وسوف أعود إلى العبارة التى يشهد بها رينان من كوفيه وكذلك إلى الاشارات الدائمة إلى العلوم الطبيعية بعد قليل، ولكن علينا الآن أن نذكر أن القسم الأوسط كله من كتاب مستقبل العلم يشغله وصف رينان لفقه اللغة والتعبير عن إعجابه به، فهو يقول إنه أصعب ما يمكننا تحديد طابعه من الجهود الإنسانية، وهو كذلك أدق المباحث العلمية طراً. وفى مجال الإشارة إلى طموحات فقه اللغة بأن يصبح علم الإنسانية الحق، يربط رينان صراحة بين مذهبه وبين مذاهب فيكر، وهيردر، وفولف، ومونتسكيو، وكذلك بعض فقهاء اللغة شبه المعاصرين مثل فلهلم فون همبولت، وبوب، والمستشرق الكبير يوجين بيرنوف (وهو الذى يهذى إليه كتابه). ويرى رينان أن فقه اللغة يشغل موقعاً أساسياً فيما يشير إليه فى كل مكان بتعبير مسيرة المعرفة، والحق أن الكتاب نفسه يعتبر بياناً رسمياً لمذهب الإيمان بمسيرة الإنسان إلى الصلاح، وهذه مفارقة لا يستهان بها إذا أخذنا فى اعتبارنا العنوان الفرعى للكتاب ("أفكار عن عام ١٨٤٨") والكتب الأخرى الصادرة عام ١٨٤٨ مثل رواية بوقار وبيكوشيه، وكتاب شهر برومير الثامن عشر ولويس بونابرت. وهكذا فإن البيان المذكور، بصفة عامة، وما يقوله رينان عن فقه اللغة بصفة خاصة - وكان قد أكمل عندها كتابة الدراسة المستفيضة عن اللغات السامية التى فازت بجائزة فولتى - كانا يرميان إلى تحديد مكانة رينان باعتباره مفكراً يرتبط ارتباطاً واضحاً بالقضايا الاجتماعية الكبرى المطروحة عام ١٨٤٨، ولقد اختار أن يقيم هذا الارتباط على أساس أبعد

المباحث الفكرية عن تناول الأيدي (فقه اللغة)، وأقلها صلة بحياة الناس في الظاهر، وأشدّها اتصافاً بالطابع المحافظ والتقليدي، الأمر الذي يدل على تعمده اتخاذ هذا الموقف إلى أقصى الحدود. إذ إنه لم يكن يتكلم كما يتحدث ابن البشر إلى سائر البشر، بل باعتباره صوتاً 'متاملاً' ومنحصصاً، يُسَلَّم - على نحو ما جاء في تصديره للكتاب عام ١٨٩٠ - بتفاوت الأجناس البشرية وبحتمية سيطرة الفلة على الكثرة، باعتبار ذلك قانوناً من القوانين المناهضة من بين قوانين الطبيعة والمجتمع^(١٥).

ولكن كيف نسي لرينان أن يضع نفسه وما يقوله في هذا الموقف المتناقض؟ فمن ناحية، ماذا يمكن أن يكون فقه اللغة إن لم يكن علماً لجميع البشر، علماً يقوم على وحدة الأجناس البشرية، وعلى قيمة كل التفاصيل الإنسانية، ومع ذلك فماذا يمكن أن يكون فقيه اللغة، من ناحية أخرى، إذا لم يكن - على نحو ما أثبت رينان نفسه بتمصبه العنصري الذائع البغيض ضد الساميين الشرقيين الذين كانت دراسته لهم من وراء مكانته العلمية^(١٦) - رجلاً يقسم البشر إلى أجناس أسمى وأجناس أدنى، وناقداً مستحراً بنطوى عمله على الأفكار المقصورة على الخاصة، عن الطابع الزماني. والأصول، والتطور، والجدارة الإنسانية؟ ويتمثل جانب من الإجابة على السؤال في أن رينان - كما نفصح عن ذلك خطابه الأولى إلى فكتور كوزان، وميشليه، والكسندر فون هوبولت عن مقاصد فقه اللغة^(١٧) - كان لديه إحساس قوي بالانتماء 'النفاي' باعتباره باحثاً محترفاً، ومستشرقاً محترفاً، في واقع الأمر، وهو الإحساس الذي أنشأ مسافة بينه وبين الجماهير. ولكن الأهم من ذلك في اعتقادي هو تصور رينان الخاص لدوره باعتباره فقيه لغات شرقية يعمل في الإطار الأوسع لفقه اللغة وهو الذي يضم تاريخه وتطوره وأهدافه حسبما كان يراها. وبعبارة أخرى، فإن ما قد يبدو لنا في صورة مفارقة كان النتيجة المتوقعة لتصور رينان لموقعه في 'الأسرة الحاكمة' لفقه اللغة، بتاريخه ومكتشفاته الأولى وما فعله رينان نفسه في هذا الموقع. ومن ثم فعلينا أن نحدد الطابع الذي تميز به رينان باعتبار أنه لم يكن يتكلم عن فقه اللغة، بل

بل يتكلم من زاوية فقه اللغة بكل قوة المُطَّلِع على أسرار علم جديد ذى مكانة رفيعة، ومن يستخدم الشفرات اللغوية الخاصة بهذا العلم، والذي يتميز باستحالة تقديم تفسير فوري أو ساذج لآى من 'تصريحاته'.

وكان مبحث فقه اللغة، على نحو ما فهمه رينان، وعلى نحو ما تقبله وتلقى تعليمه فيه، يفرض عليه مجموعة من 'قواعد الانتماء' الدينى. فكان البحث فى فقه اللغة يعنى أن يخضع الفرد فى كل ما يفعله، أولاً وقبل كل شىء، لمجموعة من المكتشفات الحديثة التى تسم بإعادة تقييمها لاشياء كثيرة، وهى التى بدأت فعلياً علم فقه اللغة ومنحته نظرية معرفة مميزة له وخاصة به، وأنا أحدث هنا عن الفترة التى تمتد تقريباً من ثمانينيات القرن الثامن عشر حتى منتصف ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكان الشطر الأخير منها هو الفترة التى بدأ فيها رينان تعليمه. وهو يسجل فى مذكراته كيف أن أزمة الإيمان الدينى، والتى أدت فى النهاية إلى فقدان ذلك الإيمان، دفعت به فى عام ١٨٤٥ إلى حبة الدرس والبحث، وكان ذلك يمثل بداية انضمامه إلى دائرة فقه اللغة، ونظرة فقه اللغة للعالم، والأزمات التى يتعرض لها والاسلوب الذى يختص به. وكان يعتقد أن حياته، على المستوى الشخصى، تنجلى فيها الحياة المؤسسية لفقه اللغة، وإن كان قد صمم أن يستعيد فى حياته إيمانه بالمسيحية الذى عرفه يوماً ما، على الرغم مما آل إليه من فقدان الإيمان بالمسيحية، ولم يعد لديه سوى ما يشير إليه باسم "العلم العلمانى"^(١٨).

وقد قدم لنا رينان خير نموذج لما يستطيعه العلم العلمانى وما يعجز عنه، بعد عدة سنوات، فى محاضرة ألقاها فى جامعة السوربون عام ١٨٧٨، بعنوان "الحدمات التى يقدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية". وأهم العناصر التى تميظ اللثام عن موقف رينان فى هذا النص هو كيف كان الدين يشغل باله بوضوح وهو يتحدث عن فقه اللغة - وعلى سبيل المثال، ما تعلمنا إياه فقه اللغة، مثل الدين، عن أصول الإنسانية والحضارة واللغة - وإن لم يكن ينتهى من ذلك إلا إلى أن يوضح لسامعيه أن فقه اللغة يقدم رسالة تقل عن

الدين كثيراً في تماسكها وترباط أجزائها وإيجابيتها^(٢٩). ولما كانت نظرة رينان تاريخية لا يُرجى منها براء، بل كانت على نحو ما وصفها رينان ذات يوم، نظرة 'مورفولوجية'، أى تركز على التعبير فى الشكل، كان من المنطوق أن تقتصر السبل التى يستطيع أن يسلكها فى التحول عن الدين إلى دراسة فقه اللغة فى صدر شبابه على سبيل واحد، وهو الاحتفاظ فى العلم العلمانى الجديد بالنظرة التاريخية للعالم التى كان قد اكتسبها من الدين. ومن ثم فهو يقول: "لم أكن أرى إلا عملاً واحداً جديراً بأن يملأ حياتى، ألا وهو القيام ببحوثى النقدية فى المسيحية [إشارة إلى المشروع البحثى الكبير الذى قام به رينان فى تاريخ المسيحية وأصولها] مستخدماً تلك الوسائل الأرحب نطاقاً والتى قدمها لى العلم العلمانى"^(٣٠) أى إن رينان جعل نفسه نظيراً لفقه اللغة بأسلوبه الخاص فى المرحلة التالية لإيمانه بالمسيحية.

كان الفرق بين التاريخ الذى تقدمه المسيحية، داخلياً، وبين التاريخ الذى يقدمه فقه اللغة، الذى كان مبحثاً جديداً نسبياً، هو على وجه التحديد ما أتاح قيام فقه اللغة الحديث، وهو ما كان رينان يعرفه خير المعرفة. فكلما كان الحديث يدور عن "فقه اللغة" فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، كان لنا أن ندرك أن المقصود هو فقه اللغة الجديد، الذى كانت نجاحاته الكبرى تتمثل فى النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغات فى أسَرٍ منفصلة، والرفض النهائى للقول بأن اللغة لها أصول إلهية. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن هذه المنجزات كانت ثماراً مباشرة تقريباً للرأى القائل بأن اللغة ظاهرة بشرية محضة. وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المقدسة المزعومة (والعبرية بصفة أساسية) لم تكن ذات عراقة أولية ولا أصول ريانية. وهكذا فإن ما يسميه فوكوه 'اكتشاف اللغة' كان حدثاً علمانياً أراح التصور الدينى عن قيام الرب بتسليم اللغة للإنسان فى جنة عدن، وحلَّ محله^(٣١). والواقع أن هذا التغيير كان يعنى التخلي عن فكرة انتساب اللغة إلى أصول معينة أغيبت سلاطات متتابعة والاستعاضة عنها بالرأى الذى يقول إن اللغة مجال خاص مستقل تربط ما بين أجزائه أبنية

داخلية غير منتظمة وعوامل تماسك متفاوتة، وكان من عواقب هذا التغيير الانخفاض البالغ في مستوى الاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وإذا كانت مناقشة هذه المشكلة في السبعينيات من القرن الثامن عشر تلقى الحماس والقبول من الجميع - وهي الفترة التي فاز فيها مقال هيردر عن أصول اللغة بميدالية أكاديمية برلين لعام ١٧٧٢ - فما إن حل العقد الأول من القرن الجديد حتى كادت مناقشة هذا الموضوع أن تكون محظورة في الأوساط العلمية في أوروبا.

كان ما ذكره ولیم جونز في كتابه أحاديث الذكرى السنوية (١٧٨٥) - (١٧٩٢) أو ما عرضه فرائس بوب في كتاب النحو المقارن (١٨٣٢) ينحصر من جميع الجوانب وبمختلف الصور في أن القول بأصول إلهية للغة قد تصدع قطعاً وأن هذه الفكرة أصبحت مشكوكاً فيها. أي إن الحاجة قد نشأت، باختصار، لوضع تصور تاريخي جديد، ما دامت السبحية قد عجزت، فيما يبدو عن أن تحيا وتستمر على الرغم من الأدلة الإمبريقية التي اختزلت المنزلة الإلهية لنصوصها المقدسة. وقد ظل إيمان البعض ثابتاً لا يتزعزع على الرغم من معرفة الأسبسية الزمنية للغة السنسكريتية على اللغة العبرية، أو كما قال شاتوبريان: "وا أسفا! حدث أن معرفة أعمن بلغة الهند العلمية قد أرغمت قروناً لا تعد ولا تحصى على دخول دائرة الكتاب المقدس الضيقة. ما أسعد حظي إذن أنني عُدْتُ إلى الإيمان دون أن أضطر إلى مكابدة هذا الإحساس بالحزى" (٣٢). ولكن البعض الآخر، مثل بوب نفسه، كان يرى أن دراسة اللغة تقتضي أن يكون لها تاريخها الخاص، وفلسفتها الخاصة، ومجالها العلمي الخاص، وهذه جميعاً تنفى أى فكرة عن وجود لغة أولى أعطاها الرب إلى الإنسان في جنة عدن. ومثلما كان من نتائج دراسة اللغة السنسكريتية، وميل العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى توسيع النطاق المعرفي، انتقال موقع أولى بدايات الحضارة فيما يبدو إلى مناطق شاسعة البعد شرقى الأراضى المذكورة في الكتاب المقدس. كان من نتائج هذه الدراسة أن تغلبت النظرة إلى اللغة باعتبارها مجالاً بشرياً داخلياً أنشأه وأحكم صنعه

مستعملو اللغة، على النظر إليها باعتبارها 'صلة استمرار' بين قوة 'خارجية' وبين الناطقين بها من البشر. أى إن فكرة وجود لغة أولسى قد انتفت، وكذلك انتفت صورة وجود لغة بسيطة، إلا باللجوء إلى منهج سوف أناقشه بعد قليل.

وكان رينان يرى أن تركة هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة باللغة الأهمية، بل كانت تفوق فى أهميتها العمل الذى أنجزه ساسى. وحيثما ناقش رينان موضوع اللغة وفقه اللغة سواء فى بداية حياته العملية أو منتصفها أو نهايتها، كان يكرر الدروس التى أتى بها فقه اللغة الجديد، والتى كان عمادها الأكبر تلك المبادئ النافية لانحدار اللغات من سلالة واحدة، والمناهضة 'لصلة الاستسار' المشار إليها، والتى تقول بأن استعمال اللغة ظاهرة 'تقنية' (لا ربانية). أى إن اللغوى لا يستطيع تصوير اللغة باعتبارها قوةً منبثقة من طرف واحد هو الرب، فكما يقول كولريدج "اللغة مستودع أسلحة العقل البشرى، الذى يتضمن دلائل انتصاراته فى الماضى وأسلحة فتوحاته فى المستقبل"^(٢٢). لقد أخلّت فكرة اللغة الأولى فى جنة عدن مكانها للفكرة 'الاستكشافية' القائلة بوجود لغة أم (كالهندية الأوروبية أو السامية) وهو وجود لا يناقش إطلاقاً ما دام من المسلّم به أن تلك اللغة تستحيل استعادتها، وإن كان من الممكن إعادة 'تركيبها' من خلال فقه اللغة. أما إذا كان من الممكن استخدام إحدى اللغات نموذجاً أو معياراً، أيضاً على أساس الاستكشاف، لللغات الأخرى جميعاً، فهى اللغة السنسكريتية فى أقدم صورة هندية أوروبية لها. ولقد تغيرت المصطلحات المستخدمة أيضاً، فأصبح الحديث يدور عن أسرار لللغات (ويبرز هنا القياس على 'أنواع' الأحياء والتصنيفات التشريعية) وعن شكل أو صورة كاملة (مطلقة) للغة، دون أن يقتضى ذلك انطباق هذه الصورة على أى لغة "حقيقية"، واللغات الأصلية لا توجد إلا باعتبارها من 'الدوال' الخاصة بمبحث فقه اللغة، لا بسبب وجودها فى الطبيعة.

ولكن بعض الكتاب أبدوا ملاحظات فظة على الأسلوب الذى حلت به اللغة السنسكريتية، وكل ما هو هندي، محل اللغة العبرية وخرافة لغة جنة

عدن. ففى وقت مبكر، أى فى عام ١٨٠٤، ذكر بنجامان كونستان فى يومياته الحميمة أنه لن يناقش فى كتابه "عن الدين" قضية الهند. لأن الإنجليز الذين كانوا يملكون ذلك المكان والألمان الذين أجروا دراسات لا تكاد تنفد عنه قد جعلوا الهند مصدراً وأصلاً لكل شىء. ثم جاء الفرنسيون الذين فرروا، بعد نابليون وشامبوليون، أن كل شىء نشأ فى مصر وفى الشرق الجديد^(٢٧). وكان مما دعم أوجه الحماس المذكورة القائمة على الغاية، بعد عام ١٨٠٨، كتاب فريدريش شليجيل الشهير عن لغة الهند وحكمتها، وهو الذى كان، فيما يبدو، يؤكد ما أعلنه عام ١٨٠٠ من أن الشرق يمثل أقصى شكل من أشكال الرومانسية.

وأما ما احتفظ به جيل رينان - الذى تلقى تعليمه من متصفى الثلاثينيات إلى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر - من كل هذا الحماس للشرق، فكان يكمن فى الضرورة الفكرية التى يمثلها الشرق للباحث الغربى فى اللغات والثقافات والأديان. ومن ثم فقد كان النص الأساسى فى هذا الصدد الكتاب الذى كتبه إدجار كينيه بعنوان عبقرية الأديان (١٨٣٢) والذى يعلن فيه نهضة الشرق، ويقيم علاقة 'وظيفية' بين الشرق والغرب. ولقد سبق لى أن أشرت إلى النطاق الشاسع لمعنى هذه العلاقة، على نحو ما حللها ريمون شواب تحليلاً شاملاً فى كتابه النهضة الشرقية، ولا يهمنى هنا إلا أن أشير إلى جوانب محددة منها تتصل بمعمل رينان باعتباره من فقهاء اللغة ومن المستشرقين، فلقد كان ارتباط كينيه وميشليه، وانتمائهما، على الترتيب، بهيردر وفبكو، من وراء اعتقادهما بأن على المؤرخ الباحث أن يواجه ما هو مختلف وغريب وبعيد، تقريباً مثلما يشاهد المتفرج حدثاً درامياً أثناء وقوعه، أو مثلما يشهد المؤمن تنزيلاً سماوياً. وكانت الصورة التى صاغ كينيه ذلك بها هى أن الشرق يتقوى ويفكر، والغرب يتصرف ويدبر، فلدى آسيا أنبياء، ولدى أوروبا أطباء وعلماء (متخصصون، ومتبحرون فى العلوم الطبيعية) ومن هذا التلاقى بينهما ينشأ مذهب جديد أو رب جديد، ولكن سرى كينيه هو أن الشرق والغرب، كلاهما، ينهضان بما خلقا له ويؤكدان

هويتهما في ذلك اللقاء. وقد ظل رينان يستمسك بموقفه هذا في البحث العلمى، أى بصورته باعتباره عالمًا غربيًا ينظر من علي، من 'موقع هيمنة' مناسب إلى أبعد حد، فيستعرض الشرق السلبى، 'الأصيل'، 'المؤنث'، بل الصامت البليد، ثم يفصح عن الشرق، ويجعله يفضى بأسراره فى ظل السلطة العلمية التى يتمتع بها فقيه اللغة الذى يستمد قوته من القدرة على فتح أبواب اللغات السرية ذات الدلالات الخفية. وأما ما تخلى عنه رينان فى أربعينيات القرن التاسع عشر، أثناء تلقيه تدريبيه فى فقه اللغة، فكان 'الموقف الدرامى'، وهو الذى حل محله الموقف العلمى.

كان التاريخ يُعتبر 'مسرحية' فى عيون كينيه وميشليه، فكان كينيه يصف العالم بالفاظ موحية قائلًا إنه معبد وإن التاريخ الإنسانى ضرب من الطفرس الدينية، وكان ميشليه وكينيه، كلاهما، يريان العالم الذى يناقشانه رأى العين، وكان أصل التاريخ الإنسانى امرًا يستطعمان وصفه بنفس التعبيرات المشبوبة الرائعة والدرامية التى كان تكبر وروسو يستخدماتها فى تصوير الحياة على الأرض فى العصور البدائية. ولم يكن بخاليج ميشليه وكينيه شك فى أنهما يتسميان إلى الجهد الرومانسى الأوروبي المشترك، "سواء كان ذلك فى ملحمة أو فى جنس أدبى رئيسى" آخر - فى الدراما، أو فى القصة البطولية المثورة، أو فى 'الأنشودة العظمى' الحافلة بالروى - وذلك حتى يستطيعا إعادة صياغة النسق المسيحى لسقوط الإنسان وفوزه بالغفران وظهور أرسدة جديدة تمثل فردوسًا مستعادًا، بالأساليب الملائمة للظروف التاريخية والفكرية للعصر الذى عاشا فيه⁽²³⁾ واعتقد أن كينيه كان يرى أن فكرة مولد رب جديد كانت بمثابة ملء المكان الذى أخلاه الرب القديم. وأما رينان فإن العمل بفقه اللغة كان يعنى قطع جميع الروابط مهما تكن بالرب المسيحى القديم، وذلك حتى ينسنى لمذهب جديد - ربما يكون العلم - أن يتمتع بالحرية وأن يشغل موقعًا جديدًا، إن صح هذا التعبير. وقد كرس رينان حياته العملية كلها ليكسو هذا الجهد لحماً ودمًا.

وقد أعرب رينان عن ذلك بوضوح شديد فى نهاية مقالته المبهم عن

أصول اللغة قائلا إن الإنسان لم يعد قادراً على اختراع شيء جديد وإن عصر الإبداع قد انتهى قطعاً^(٢٦). ويقول إن الإنسان قد أتى عليه حين من الدهر لا نستطيع إلا أن نحسد طبيعته، وهو الذي تحول فيه، بالمعنى الحرفي للمعبرة، من الصمت إلى الكلام. وبعدها جاءت اللغة، ومهمة العالم الحقيقي أن يفحص حالة اللغة الآن لا كيف نشأت. لكنه إذا كان ريتان يستبعد الانخراط المشبوب في 'خلق' المصور البدائية (وهو الذي كان مثيراً في نظر هيردر وفيكو وروسو، بل وكنيه وميشليه) فهو ينخرط في غلط جديد مستمد من 'الخلق' المصطنع، وهو العمل الذي لا يكون إلا ثمرة للتحليل العلمي. وقد أعلن ريتان في محاضراته الافتتاحية في كوليج دي فرانس (٢١ فبراير ١٨٦٢) أنه يسمح لأفراد الجمهور بحضور محاضراته حتى يطلعوا بأنفسهم على "المختبر نفسه لعلم فقه اللغة"^(٢٧) وكان بوسع أي قارئ لريتان أن يفهم أن ذلك الكلام كان يتضمن مفارقة من مفارقاته الخاصة، وإن كانت مفارقة عرجاء، إذ كان المقصود بها إحداث صدمة لا الإتيان بسرور سلبى، وكان ريتان عندها قد بدأ يشغل كرسى أستاذ اللغة العبرية خلفاً للأستاذ القديم، وكانت محاضراته تتناول مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة. هل كانت ثم إهانة للتاريخ "المقدس" - على ما فيها من دهاء - أكبر من استبدال 'مختبر فقه اللغة' المشار إليه بالتدخل الإلهي في التاريخ؟ وهل كان ثم أسلوب أشد دلالة من إعلان اقتصار أهمية الشرق في الوقت الحاضر على اعتباره مادةً لبحوث الأوروبيين؟^(٢٨) وهكذا كانت شذو ساسى، 'الحامدة' نسبياً، والمرتبطة في لوحات متتابعة يحل محلها الآن شيء جديد.

كانت للكلمات المثيرة والمنمقة التي اختتم بها ريتان 'محاضراته' وظيفة أخرى تتجاوز مجرد ربط فقه اللغات السامية الشرقية بالمستقبل وبالعلم. كان إتيان كترميز الذى سبق ريتان مباشرة فى كرسى اللغة العبرية، فيما يبدو، باحثاً بجسد الصورة الكاريكاتورية الشائعة لما يكون عليه الباحث الأكاديمي، إذ قال ريتان عنه فى كلمة تذكارية موجزة، تتم عن برودة إحساس نسبية، نشرها فى مجلة جورنال دى ديه فى أكتوبر ١٨٥٧، إنه كان يتميز بقدر

مذهل من الجهد والنشاط والتحدث، فكان يقوم بعمله قيام العامل المجتهد الذى لا يستطيع - حتى وهو يؤدي خدمات جليلة - أن يرى الصورة الكاملة للبناء الذى يجرى تشييده. أما ذلك البناء فلم يكن أقل من "التاريخ العلمى لروح الإنسان" والذى كان يُنى الآن حجراً حجراً^(٢٩). وإذا كان كثر مير لا يتمى لهذا العصر، فإن رينان كان يصر فى عمله على الانتماء إليه. كما إنه إذا كان الشرق قد اقتصر حتى تلك اللحظة على الهند والصين، وحدهما ودون تمييز، فإن طموح رينان كان أن ينشئ لنفسه إقليماً شرقياً جديداً، وكان فى هذه الحالة الشرق السامى. وكان ولاشك قد لاحظ الخلط العابر، والشائع قطعاً، بين اللغتين العربية والسنسكريتية (على نحو ما نرى فى رواية بلزك غشاوة الأحزان حيث يصف الكلمات العربية المكتوبة فى الطلمس المهلك بأنها سنسكريتية) ومن ثم فقد آلى على نفسه أن يؤدي للغات السامية ما آذاه بوب من أجل اللغات الهندية الأوروبية: أو هذا ما ذكره فى تصديره عام ١٨٥٥ لدراسته فى اللغات السامية^(٣٠). وهكذا كان رينان يعتزم إبراز اللغات السامية بصورة دقيقة وجذابة بأسلوب بوب، وأن يقوم بالإضافة إلى ذلك برفع مكانة دراسة هذه اللغات الأدنى والمتجاهلة إلى مستوى العلم الجديد الخاص بمعدل الإنسان وروحه وهو الذى يتطلب الحماس له بأسلوب لويس لامبرت.

ولقد أكد رينان صراحة فى أكثر من مناسبة أن الساميين وصِفَةُ 'السامية' من خَلْقِ الدراسة الاستشراقية لفقه اللغة^(٣١). ولما كان رينان هو الذى قام بهذه الدراسة، فإن قوله ذلك كان يقصد بوضوح أن يشير إلى الدور الرئيسى الذى اضطلع به هو نفسه فى ذلك الخلق الجديد المصطنع. ولكن تُرى ماذا كان رينان يعنى بكلمة الخلق فى هذه الحالات؟ وما علاقة هذا الخلق بالخلق الطبيعى أو بالخلق الذى ينسبه رينان وغيره إلى 'المختبر' وإلى العلوم التصنيفية والطبيعية، وأهم من ذلك كله إلى ما كان يسمى التشریح الفلسفى؟ لا مفر لنا من اللجوء إلى الحدس قليلاً هنا: كان رينان يتخيل على امتداد حياته العملية، فيما يبدو، أن دور العلم فى حياة البشر هو "إخباره بصورة

قاطعة (أو القول أو الإفصاح له) بكلمة أو منطق الأشياء^(١٢). (وأننا
 نستشهد بهذه العبارة المتقولة عن الفرنسية بأقصى ما استطعت من الترجمة
 الحرفية). فالعلم يجعل الأشياء تتكلم، والعلم يفعل ما هو أفضل، إذ إنه
 يُخرج الكلام الكامن داخل الأشياء ويتيح الإفصاح عنه. ولا ترجع الغيبة
 الخاصة لعلم اللغة (وهو الاسم الذى كان كثيراً ما يطلق على فقه اللغة
 الجديد) إلى أن العلم الطبيعي يشبهه، بل إلى أنه يعالج الكلمات باعتبارها
 كائنات طبيعية، ويجعلها تكشف عن أسرارها، ولولاه لظلت صامتة.
 ولتذكر أن الانطلاق الرئيسى فى دراسة النفوس والكتابة الهيروغليفية كان
 اكتشاف شامبوليون أن الرموز فى حجر رشيد كانت تتكون من عنصر صوتى
 إلى جانب العنصر الدلالي^(١٣). وإنطاق الأشياء بمائل إنطاق الكلمات
 ومنحها قيمة مستمدة من الظروف، ومكاناً محدداً بدقة فى نسق متظم تحكمه
 قواعد خاصة. والمعنى الأول لكلمة الخلق. كما استخدمها رينان، يدل على
 الإفصاح الذى يتيح لنا أن نرى 'شيئاً'، مثل صفة السامية، باعتبارها مخلوقاً
 من نوع ما. والمعنى الثانى للخلق هو دلالة على الإطار المحيط بالكلمة -
 وكان ذلك بالنسبة لصفة السامية يعنى التاريخ والثقافة والجنس والعقيدة
 الشرقية - بعد أن يُلغى العالمُ الضوء عليها ويخرجها من 'تَحْفَظِهَا'. وأخيراً
 كان الخلق يعنى وضع نظام للتصنيف يتيح مشاهدة شيء ما بالمقارنة مع
 أشباهه، وكان رينان يقصد بكلمة "المقارنة" شبكة معقدة من علاقات
 الإحلال، أى إحلال صيغة صرفية أو معرفية محل أخرى، بين اللغات
 السامية والهندية الأوروبية.

وإذا كنت قد ألححت كثيراً فيما قلته إلى الآن على دراسة رينان للغات
 السامية، وهى التى تعانى من النسيان النسبى، فذلك لعدة أسباب مهمة، إذ
 كانت دراسة اللغات السامية هى الدراسة العلمية التى لجأ إليها رينان فور
 فقدانه إيمانه المسيحى، وقد سبق لى أن شرحت كيف أصبح يرى أن دراسة
 اللغات السامية قد حلت محل إيمانه ومكنته من إقامة علاقة 'نقدية' معه فى
 المستقبل. كما كانت دراسة اللغات السامية أول دراسة استشرافية وعلمية

يجريها رينان (إذ أكملها في عام ١٨٤٧ ونشرها أول مرة عام ١٨٥٥) وكانت تمثل جانباً من مشروعه الرئيسى فيما بعد عن أصول المسيحية وتاريخ اليهود، مثلما كانت تحضيراً علمياً للمجاليين. ومن الغريب أن تندر بيننا المؤلفات المعتمدة أو المعاصرة فى تاريخ اللغة أو تاريخ الاستشراق التى لا تستشهد بأعمال رينان إلا بصورة عارضة^(١١)، فالواقع أن كتابه الرئيسى عن اللغات السامية كان المقصود به، مهما تكن درجة الوفاء بالفصد، أن يمثل فتحاً جديداً فى فقه اللغة، وقد أصبح يلجأ إليه فى الأعوام التالية لإيراد الحجج على صحة مواقفه (السبب دائماً تقريباً) إزاء الدين والجنس البشرى والقومية^(١٢). وكان رينان عندما يريد أن يقول شيئاً عن اليهود أو المسلمين، مثلاً، دائماً ما يقول فى إطار انتقاداته القاسية إلى أبعد حد للجنس السامى كما يراه (والتي لا تقوم على أساس، إلا وفقاً 'للعلم' الذى يمارسه). كما إن دراسة رينان للغات السامية كان المقصود بها المساهمة فى تطور علم اللغة الخاص باللغات الهندية الأوروبية وفى التفريق بين ضروب الاستشراق. كان يرى أن اللغات السامية تمثل شكلاً منحنطاً بالقياس إلى تطور اللغات الهندية الأوروبية، وكان يقصد الانحطاط الأخلاقى والبيولوجى، وأما بالنسبة لضروب الاستشراق فكانت اللغات السامية تمثل له شكلاً ثابتاً - إن لم يكن الشكل الثابت الوحيد - للانحلال الثقافى. وأخيراً فإن دراسة رينان المذكورة كانت أول ما 'خلّقه' رينان، أو الوهم الذى اخترعه فى مختبر فقه اللغة لإرضاء إحساسه بالمكانة الاجتماعية والرسالة التى يؤديها فى الحياة العامة. ولا ينبغي أن يغيب عنا إدراك أن هذه الدراسة كانت تُرضى غرور رينان باعتبارها ترمز للسيادة الأوروبية (ومن ثم سيادته) على الشرق وعلى زمانه.

ومن ثم فقد كانت اللغات السامية، باعتبارها فرعاً من فروع الشرق، لا تصل إلى مرتبة الكائن الطيى - كنوع من أنواع القرود مثلاً - ولا تعتبر كائناً غير طيى أو كائناً إلهياً، مثلما كانت تعتبر يومًا ما. بل إن اللغات السامية كانت تشغل موقعاً وسطاً، وكانت مظاهر شفوذا (وهو الذى يحدده انتظام قواعد اللغات الهندية الأوروبية) تكتسب شرعيتها من علاقتها العكسية

باللغات السوية، كما تعتبر ظاهرة شاذة شبه شوهاء لعدة أسباب منها أن المكتبات والمختبرات والمتاحف تُستخدم في عرضها وتحليلها. ويتخذ رينان في هذه الدراسة نبرات صوت ومنهج عرض مستعدين إلى أقصى حد من دراسة الكتب ومن الملاحظة الطبيعية، على نحو ما فعل رجال مثل كوفييه وجيفروا سانت هيلير وابنه الذي يحمل اسمه. كانت دراسة رينان إنجراً أسلوبياً مُهمّاً، لأنها أتاحت له أن يستفيد باستمرار من المكتبة، لا من القول بالبدائية أو بما قُصِيَ به الرب، في إقامة الإطار النظري اللازم لفهم اللغة، إلى جانب المتحف، وهو المكان الذي تنتهي إليه نتائج ملاحظات المختبر، لمرضها ودراستها وتعليمها^(١٧). ويعالج رينان الحقائق الإنسانية العادية - كاللغة، والتاريخ، والثقافة، والعقل، والخيال - في كل ما يكتب، بعد أن يحولها إلى أشياء أخرى، أشياء منحرفة بصورة غريبة، وذلك لأنها سامية وشرقية، ولأن الأمر ينتهي بها إلى التحليل في المختبر. وهكذا يرى أن الساميين مُوحَّدُونَ بالله ومتصبون لذلك، لم يأتوا بأساطير أو فنون أو تجارة أو حضارة، ويتسم وعيهم بالضيق والجمود، وخلاصة القول أنهم يمثلون "تركيباً متدنياً من الطبيعة البشرية"^(١٧). ويريد منا رينان في الوقت نفسه أن نفهم أنه يتحدث عن 'نموذج أصلي' لا عن نمط سامي حقيقي له وجوده الفعلي (على الرغم من مخالفته لذلك أيضاً بمناقشته للمعاصرين من يهود ومسلمين بنبرات لا تتسم أيضاً بالحياد العلمي في مواقع كثيرة من كتاباته)^(١٨). وهكذا نجد أن منهجه يتسم من ناحية بتحويل الإنسان إلى عينة، ويتسم من ناحية أخرى بإصدار أحكام مقارنة تظل العينة فيها عينة وموضوعاً للدراسة العلمية في فقه اللغة.

وتنتشر في جنبات التاريخ العام والمذهب المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط ما بين علم اللغة والتشريح، إلى جانب ملاحظات - لا تقل أهمية عند رينان - عن استخدام هذه الروابط في دراسة تاريخ العلوم ('العلوم التاريخية'، كما يسميها). ولكن علينا أن نبدأ بالنظر في الروابط الضمنية، أو الموحى بها ضمناً. ولا أظنه من الخطأ أو المبالغة أن نقول إن أي صفحة من الصفحات المعتادة في كتاب رينان الاستشراق التاريخ العام، قد

كتبها المؤلف على غرار البناء المكاني والهيكل للصفحة المعتادة في كتب التشرية الفلسفى القارن، وباسلوب كوفييه أو جيفروا سانت-هيلير. فعلماء اللغة وعلماء التشرية يتصدون للحديث عن أمور لا نجد لها 'جاهزة' فى الطبيعة ولا تأتى بها الملاحظة المباشرة للطبيعة. فصورة الهيكل العظمى المرسومة، أو الرسم التفصيلى بالقلم الرصاص لإحدى العضلات، شأنها شأن الصور المصرفية للكلمات التى ينشئها علماء اللغة استناداً إلى افتراض وجود لغة سامية أم أو لغة هندية أوروبية أم، من ثمار العمل فى المختبر وفى المكتبة. والنص فى كتاب علم اللغة، أو كتاب التشرية، تربطه بالطبيعة (أو بالواقع الفعلى) العلاقة العامة نفسها التى تربط إحدى 'الحالات' المعروضة فى المتحف لعينة من الحيوانات الثديية أو أحد الأعضاء. فالذى نراه فى الصفحة وفى الحالة المتحفية شىء مقطوع ومبالغ فيه، مثل الكثير من متخيلات ساسى الشرقية، والغرض منه إظهار العلاقة بين العلم (أو العالم) وذلك الشىء، لابين الشىء والطبيعة. وإذا قرأت أى صفحة كتبها ريتان، تقريباً، عن اللغة العربية أو العبرية أو الآرامية أو السامية الأم سوف تجد أنك تقرأ ما يقطع بممارسة السلطة، أى سلطة المشرق فقيه اللغة القادر على أن يستحضر ما يشاء من نماذج الكلام الإنسانى من المكتبة، ثم يحيطها فى تلك الصفحة بشتر أوروبى مذهب، يبين فيه المثالب والفضائل وظواهر الهمجية والنقاخص التى تشوب اللغة والشعب والحضارة. وهو يستخدم الزمن المضارع - بمعنى الزمن الحاضر المعاصر - وعلى نقي واحد تقريباً فى نبرات و 'أفعال' ذلك 'العرض' بحيث يوحى بأنه يقدم بياناً تعليمياً (يرمى إلى إثبات شىء ما) مثل الذى يقدمه العالم الباحث وهو واقف أمامنا على منصة المحاضر فى المختبر، وهو ينكر المادة التى يناقشها، ويضع لها الحدود ويصدر عليها الأحكام.

ويزداد حرص ريتان على الإيحاء بأنه يقدم ذلك 'البيان' لنا فعلياً عندما يقول بصراحة إن التشرية يستخدم علامات ثابتة ومرئية يستطيع بها تصنيف الأشياء فى 'طبقات'، ولكن علم اللغة لا يفعل ذلك^(١٤). وينبغى من ثم على فقيه اللغة أن يجعل أى حقيقة لغوية تتفق مع فترة تاريخية ما، ومن هنا

تنشأ إمكانية التصنيف. ومع ذلك، وعلى نحو ما كرر ريتان كثيراً فيما بعد، فإن الطابع الزمني والتاريخي للغة ملئٌ بالثغرات، وفترات الانقطاع الهائلة، والفترات 'المفترضة'. ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تقع في بُعد زمني لا يسير في خط واحد كما يتميز في جوهره بالتقطع، ويتحكم اللغوي في ذلك بأسلوب خاص إلى أبعد الحدود. وهذا الأسلوب هو المقارنة، وهو ما نسبته إلى حد كبير دراسة ريتان عن الفرع السامي للغات الشرقية. وفي هذه المقارنة تعتبر اللغات الهندية الأوروبية هي المعيار الحلي العضوي، وبالمقارنة يظهر أن اللغات الشرقية السامية غير عضوية^(٥٠). أي إن الزمن يتحول إلى المكان الذي يجري فيه التصنيف المقارن، والذي يقوم في جوهره على التعارض الثنائي الجامد بين اللغات العضوية وغير العضوية. وهكذا نرى من ناحية حركة توليدية بيولوجية عضوية تمثلها اللغات الهندية الأوروبية، ومن ناحية أخرى حركة غير عضوية، وغير توليدية في جوهرها، سكنت قَحَجَرَت في اللغات السامية. وأهم ما في الأمر أن ريتان يوضح إيضاحاً قاطعاً أن هذا الحكم المهيّب يصدره فقيه اللغات الشرقية في مختبره، فالفوارق التي تشغله ليست متاحة ولا هي في طوق أي إنسان إلا المحترف المدرب، قائلاً "ومن ثم فنحن نرفض أن نسمح بالقول بأن اللغات السامية تتمتع بالقدرة على التجديد والتوليد الذاتي، حتى مع الإقرار بأنها لا مهرب لها من حتمية التغيير أو التعديلات المتوالية، شأنها في ذلك شأن غيرها من ثمار الوعي الإنساني"^(٥١).

بل إن وراء هذه المعارضة المبذوبة نفسها نكمن معارضة أخرى في ذهن ريتان، وهو يكشف موقفه بصراحة للقارئ على امتداد عدة صفحات من الفصل الأول من السُّرِّ الخامس، وذلك عندما يعرض آراء سانت هيلير عن "انحطاط الأنماط"^(٥٢). ورغم أن ريتان لا يحدد أي الرجلين يقصد، سانت هيلير الأب أم سانت هيلير الابن، فإن الإشارة على درجة كافية من الرضوح. إذ كان إتيين سانت هيلير وابنه إيزيدور من أصحاب النظريات البيولوجية الذين كانوا يتمتعون بدرجة فذة من الشهرة والثغوذ، خصوصاً بين

المفكرين الأدباء فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا. ونحن نذكر أن إتيين كان عضواً فى حملة نابليون، وأن بلزاك أهدى إليه قسماً مهماً من تصدير الكوميديا الإنسانية، كما إن لدينا أدلة كثيرة على أن فلوير قرأ أعمال الأب وابنه واستخدم آراءهما فى عمله^(٥٢). ولم يقتصر الأمر على أن إتيين وإيزيدور قد ورثا تقاليد البيولوجيا "الرومانسية" - وكان من أعلامها جونه وكوفيهيه، وهى التى تتسم بالاهتمام الشديد بالقباس، والتماثل، والشكل العضوى البدائى بين الأنواع - لكنهما كانا متخصصين أيضاً فى فلسفة وأشكال أجسام ذوى الخِلْقِ الشائثة، أو 'علم المسوخ' (تيراتولوجى) كما كان إيزيدور يسميه، وكان هذا 'العلم' يقول إن أبشع صور الانحراف الفسيولوجية نجمت عن انحطاط داخلى فى حياة النوع^(٥٣). ولا أستطيع هنا أن أتعرض لدقائق 'علم المسوخ' (والافتتان الشنيع به) ويكفى أن أذكر أن إتيين وإيزيدور استغلا القوة النظرية للنموذج اللغوى فى تفسير ضروب الانحرافات الممكنة داخل الجهاز البيولوجى. وكانت فكرة إتيين تقول إن صاحب الحلقة الشائثة يمثل شذوذاً، بنفس المعنى الذى نفهمه من ارتباط كلمات اللغة بعضها ببعض بعلامات قياس وشذوذ، وهذه من الأفكار القديمة فى علم اللغة وترجع على الأقل إلى زمن كتابة فارو كتابه عن اللغة اللاتينية، فى القرن الثانى قبل الميلاد، أى إنه لا يمكن اعتبار أى شذوذ بمثابة استثناء لا مبرر له وحسب، بل إن الحالات الشاذة تؤكد وجود الهيكل المنتظم الذى يجمع أو يضم أفراد كل طبقة إلى بعضهم البعض. ومثل هذا رأى كان يشتم بجرأة مؤكدة فى علم التشريح. ويقول إتيين فى فقرة من فقرات 'النمهد' الذى وضعه لكتاب فلسفة التشريح:

بل إن طابع عصرنا يقضى باستحالة الانحصار الصارم فى إطار موضوع واحد فقط، فإذا درست شيئاً بمعزل عن سواه فلن تستطيع إلا رَدُّه إلى ذاته، ومن ثم لم تستطع مطلقاً أن تعرفه معرفة كاملة. أما إذا نظرت إليه وسط كائنات يرتبط بعضها ببعض بشتى الأشكال، وينعزل بعضها عن بعض بشتى

الأشكال، فسوف نكتشف نطاقاً أكبر من علاقات هذا الشيء. فقبل كل شيء سوف تعرفه معرفة أفضل، حتى في خصوصيته، ولكن الأهم هو أنك إذا نظرت إليه في مركز نشاطه الخاص نفسه فسوف تعرف على وجه الدقة أساليب 'عمله' في إطار عالمه الخارجي الخاص به، وسوف تعرف أيضاً كيف رُكِّبَت ملامحه الخاصة في إطار التفاعل مع الوسط المحيط به^(٥٥).

أى إن سانت هيلير لا يقول فقط إن الطابع الخاص للدراسة المعاصرة (أى فى عام ١٨٢٢) هو الفحص المقارن للظواهر، بل إنه يقول أيضاً إن العالم لا يعترف بشيء يعتبر ظاهرة لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر الأخرى، مهما تكن هذه الظاهرة منحرفة وشاذة. لاحظ أيضاً كيف يستعمل سانت هيلير استعارة 'المركزية' (مركز نشاطه الخاص) وهى التى استخدمها رينان فيما بعد فى كتابه مستقبل العلم فى وصف الموقع الذى يشغله كل شيء فى الطبيعة - حتى فقيه اللغة نفسه - بشرط قيام العالم الذى يفحصه بوضعه بأسلوب علمي^{٥٦} فى ذلك الموقع. وبعد ذلك تنشأ رابطة تعاطف بين الشيء والعالم. ومن المحال أن يحدث هذا، بطبيعة الحال، إلا فى تجارب المختبر وحدها. والمرمى المقصود هو أن العالم لديه من القوة ما يستطيع أن ينظر به إلى أى حادث، مهما يبلغ خروجه عن المألوف، باعتباره حادثاً طبيعياً وأن يعرفه معرفة علمية، وهى التى تعنى هنا عدم اللجوء إلى التفسير بالأسباب الخارقة بل بالاستناد فقط إلى البيئة المحيطة التى 'يركبها' العالم. والنتيجة أنه من الممكن النظر إلى الطبيعة باعتبارها ذات استمرار، وذات تماسك متناغم، ولا تستعصى فى جوهرها على الفهم.

وهكذا كان رينان يرى أن اللغة السامية ظاهرة تدل على توقف النمو بالمقارنة باللغات والثقافات الناضجة الأخرى المنتمية إلى مجموعة اللغات الهندية الأوروبية، بل وباللغات الشرقية السامية الأخرى^(٥٧). ولكن المفارقة التى يواصلها رينان هى أنه حتى وهو يحثنا على اعتبار أن اللغات تتفق مع "الكائنات الحية فى الطبيعة" أو تناظرها بصورة ما، فإنه يعمل فى كل موقع

آخر على إثبات أن لغاته الشرقية، لغات غير عضوية، توقف نموها، وتنجرت تمامًا، وأنها عاجزة عن تجديد ذاتها، وبعبارة أخرى يعمل على إثبات أن اللغة السامية ليست لغة حية، وأن الساميين ليسوا أيضًا مخلوقات حية. وأما اللغة والثقافة الهندية الأوروبية، فهما حيّتان وعضويتان، بسبب المختبر لا بالرغم منه. ولكن هذه المفارقة أبعد ما تكون عن القضية الهامشية في عمل رينان، بل إنها في رأيي تقع في مركز عمله نفسه، وتتبدى في أسلوبه، وفي وجوده 'الارشيقي' في ثقافة عصره، وهي الثقافة التي ساهم فيها مساهمة بالغة الأهمية، بانفاق آراء الكثيرين (على اختلافهم عن بعضهم البعض) مثل ماثيو أرنولد، وأوسكار وايلد، وجيمز فريزر، ومارسيل بروس. إن القدرة على الحفاظ على رؤية تضم وتجمع بين الحياة والمخلوقات شبه الحية (كاللغة الهندية الأوروبية والثقافة الأوروبية) إلى جانب الظواهر شبه الشائنة الخلقية، وغير العضوية، والموازية لتلك المخلوقات (اللغة السامية والثقافة الشرقية) تُعتبر على وجه الدقة إنجاز العالم الأوروبي في مختبره: إنه يبنى، وفعل البناء نفسه دليل على قوة السيطرة الكبرى على الظواهر 'الجموح'، وكذلك على تأكيد الثقافة المهيمنة واعتبارها الثقافة "الطبيعية". بل إنه ليس من قبيل المبالغة أن نقول إن مختبر فقه اللغة الخاص برينان كان الموقع الفعلي لمركزية الأوروبية، ولكن الذي نحتاج إلى تأكيده هنا هو أن مختبر فقه اللغة لا وجود له خارج الكلام أو الكتابة التي تصنعه باستمرار ونشر به فيها دائمًا. وهكذا فإن الثقافة التي يسميها ثقافة عضوية وحية - أي ثقافة أوروبا - هي نفسها أيضًا مخلوق يُخلق في المختبر، ويخلقه فقه اللغة.

كان الشطر الأخير كله من حياة رينان العملية منصرفًا إلى أوروبا والثقافة، وكانت منجزاته هنا متنوعة وتحظى باحتفاء كبير. واعتقد أننا نستطيع أن نعزو 'السلطة' أو المرجعية التي كان يتمتع بها أسلوبه إلى حذقه في بناء ما ليس عضويًا (أو ما هو مفتقد) وإضفاء مظهر الحياة عليه. كان أشهر ما اشتهر به، بطبيعة الحال، هو كتابه حياة يسوع، وهو العمل الذي افتتح به كتاباته التاريخية الضخمة عن المسيحية وعن الشعب اليهودي. ومع ذلك فعلينا أن

ندرك أن كتاب حياة يسوع كان يمثل على وجه الدقة نمط الإنجاز البطولي الذى تميز به التاريخ العام، أى ذلك البناء الذى أقيم بفضل قدرة المؤرخ على 'الصناعة' البارة لسيرة حياة شرقية ميتة كأنما كانت قصة حقيقية لحياة طبيعية - وهنا تبدو المفارقة واضحة على الفور - (وكان رينان يستخدم الوصف بالموت بمعنى مزدوج، الأول يشير إلى موت الإيمان، والثانى يشير إلى فترة تاريخية مفقودة، ومن ثم فهى ميتة). وكان كل ما يقوله رينان يمر أولاً بمخبر فقة اللغة، وكان عندما يظهر فى الصفحة المطبوعة وقد تخللت نسج النص خيوطه، يمنع بقوة البصمة الثقافية المعاصرة التى نهبه حياته، والتى كانت تستمد من الحدائق كل سلطتها العلمية وكل "رضاها عن الذات" دون أدنى تشكك. وكانت تلك الثقافة تعتبر أن سلاسل النسب القائمة مثلاً فى الأسر الحاكمة، والتقاليد، والدين والجمعيات العرقية لا تزيد عن وظائف نظرية عمَلها أو مُهَمَّتْها تعليمُ العالم. وعندما اقتبس رينان هذه العبارة الأخيرة من كوفيه، كان يضع، بحذر، الإثبات العلمى فى مستوى أعلى من الخبرة، وكان يخفض من قيمة العامل الزمنى بإقصائه إلى مجال الخبرة العادية التى لا تتمتع بقيمة علمية، وأما انتماء الثقافة ومذهب المقارنة الثقافية إلى عصره بصفة خاصة (وهما اللتان ولدتا المركزية العرقية، والنظرية العنصرية. والظن بالانقراض) فكان يمنحه سلطات نسبى الرزية الأخلاقية بمراحل.

ولنتنظر إلى أسلوب رينان، إلى حياته العملية مستشرقاً وأديباً، والظروف التى أحاطت بالمعنى الذى يقدمه، وعلاقته الحميمة بصفة خاصة مع ثقافة أوروبا فى عصره، بجانبها الشخصى والعام - وهى التى كانت تحررية، تؤمن بخصوميته، ومتعجرفة، ومضادة للإنسانية إلا بمعنى مشروط بشروط كثيرة - وسوف نجد أن هذه جميعاً تمثل ما قد أضف به الموقف العلمى المترهب، فالترديد عنده مقصور على مجال المستقبل، وهو الذى يربطه فى 'بيانه' الشهير بالعلم. ورغم أن رينان مؤرخ ثقافى يتنى إلى مدرسة تيرجو، وكوندورسيه، وكوزان، وجوفروا، وبالاتش، ورغم أنه باحث علمى يتنى إلى مدرسة ساسى، وكوسان دى بيرسيغال، وأورتام، وفوريل، وييرنوف،

فإن عَالَمَ رينانَ عَالَمٌ ذكوري خَرِبٌ بصورة غريبة، ومبالغ في ذكورته، مكرس للتاريخ والتحصيل العلمي. والحق أنه ليس عالم آباء وأمّهات وأطفال، بل عالم رجال يشبهون الصورة التي رسمها للمسيح أو للفيلسوف الرواقى ماركوس أوريليوس، ابن القرن الثاني الميلادى، أو لكاليان، المخلوق الشائه التوحش في مسرحية العاصفة لشيكسبير، أو لرب الشمس عنده (وهو آخر ما يصفه في "الإحلام" التي صورها في كتابه حوارات فلسفية)^(٥٧). كان يحب ويعتز بقوة العلم وفقه اللغات الشرقية بصفة خاصة، وكان يسعى للتسلح بما تمدّه به هذه القوة من نظرات عميقة، وما تهيه من طرائق عمل، كما استعان بها في التدخل في حياة عصره، وبنجاح كبير في أحيان كثيرة، ومع ذلك فقد كان دوره المثالى دور المتفرج.

ويقول رينان إن على فقيه اللغة أن يفضل السعادة على المتعة، وهذا التفضيل يتجلى فيه اختياره للسعادة الرفيعة، على عمقها، وإعلاء شأنها على المتعة الجنسية. فالكلمات تنتمى إلى عالم السعادة، مثلما تنتمى دراسة الكلمات، من الناحية المثالية. وفي حدود ما أعرف، ينذر في كتاباته كلها أن نصادف تصويراً للمرأة ينسب إليها دوراً فعالاً يعود بالخير على الناس، ومن تلك الأدوار النادرة ما يقوله عن دور النساء الأجنبيات (الممرضات والمخاضات) اللاتي قمن، في رأيه، بتعليم أطفال النورماندين الغزاة أو الفاتحين، وهو ما يفسر لنا التغييرات التي وقعت في اللغة. لاحظ أنهن لم يساعدن في مجال 'الإنتاجية' والانتشار، بل اقتصر دورهن على التغيير الداخلى، وهو، إلى ذلك، تغيير ثانوى. ويقول رينان في خاتمة ذلك المقال نفسه إن "الإنسان لا ينتمى إلى لغته أو إلى جنسه، بل ينتمى إلى نفسه قبل كل شيء، إذ إنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقى"^(٥٨) أى إن الإنسان حر وأخلاقى، ولكن تكبله أصفاد الانتماء العنصرى، وأصفاد التاريخ والعلم، حسبما كان يراها رينان، وهى 'أحوال' يفرضها العالم الباحث على الإنسان.

وقد مكّنت دراسة اللغات الشرقية رينان من النفاذ إلى قلب هذه 'الأحوال'، كما أوضح فقه اللغة عملياً أن معرفة الإنسان لا تصبح قادرة

على ممارسة التفسير 'الشعري' (١٩) - إذا كان لنا أن نشرح أو نفسر ما يقوله إرنست كاسيرر - إلا بعد أن تكون قد قُصِلَتْ من قبل عن الواقع الفعلي (على نحو ما فعله ساسي، بحكم الضرورة، حين فَصَّلَ شذوره العربية عن واقعها الفعلي) ثم وُضِعَتْ بعد ذلك في القيود الصارمة التي يفرضها الإيمان بها والتسبيح بحمدها. وعندما تحولت دراسة الكلمات إلى فقه لغة، فقدت هذه الدراسة الشكل الذي تتخذه عند فيكو وهيردر وروسو وميشليه وكينيه، وأهم ما فقدته هو 'الحبكة'، أو قدرة التمثيل الدرامي، على نحو ما دعاها شيلنج ذات يوم، وبدلاً من ذلك أصبح فقه اللغة مُعَقِّداً من الزاوية المعرفية، ولم يعد الحس اللغوي يكفى، مادام انتماء الكلمات إلى الحواس أو الجسد (وهو ما كان يراه فيكو) قد أصبح أقل من انتمائها إلى مجال تجریدی أصمى خالٍ من الصور، تخكمه صيغٌ 'مستتبة' في صوبة راعية مثل الجنس والعقل والثقافة والأمة. وكان من الممكن في ذلك المجال، الذي بُنِيَ بناءً ذهنيًا وأُطلق عليه اسم الشرق، قول أقوال جازمة من نوع معين، تتميز جميعاً بنفس القدر من التعميم القوي والصحة الثقافية، إذ انحصرت جهود رينان كلها في إنكار حق الثقافة الشرقية في 'التولد'، إلا بصورة مصطنعة في مختبر فقه اللغة، وهكذا أنكر أن يكون الإنسان ابنًا للثقافة، بعد أن لمج فقه اللغة لجأها باهراً في الطعن والتشكيك في ذلك التصور 'الأسري'، كما إن فقه اللغة يُعَلِّمُ المرء أن الثقافة بناءٌ أو إفصاحٌ وتعبير (بالمعنى الذي استخدمه ديكنز في وصف مهنة السيد ثيناس في رواية صديقنا المشترك) بل و'خُلِقَ'، ولكنها لا تزيد مطلقاً عن كونها بناءً شبه عضوي.

ومصدر الطرافة الخاصة في حالة رينان إدراكه العميق أنه مخلوق من صنع زمانه وثقافة المركزية العنصرية التي كان يعتقها. وعندما كتب رينان ردًا أكاديميًا على خطاب ألفاه فردينان دى ليسبس عام ١٨٨٥، صرَّح بمدى "الحزن الذي ينشأ حين تزداد حكمة فرد واحد على حكمة أمته .. فالمرء يشعر بالمرارة تجاه وطنه. والأفضل للمرء أن يخطئ مشاركة لأمته في خطئها، من أن يكون على صواب مع الذين يُخبرونها بالحقائق الصلبة" (٢٠). إن إيجاز

هذه العبارة قد بلغ كمالاً لا يكاد يُصدَّق. أفلا يعنى الشيخ رينان أن أفضل علاقة للمرء هى علاقة تكافؤ مع ثقافته، ومع أخلاقياتها، ومع جوها النفسى فى زمانه، لا علاقة الانتماء الأسرى التى تجعل المرء ابناً لزمانه أو والدًا له؟ وهنا نعود إلى المختبر، ففى هذا المختبر - كما كان رينان يتصوره - تنقطع مسئوليات النبوة، والمسئوليات الاجتماعية آخر الأمر، ونسود المسئوليات العلمية والاستشراقية، إذ كان مختبر رينان هو المنصة التى يخاطب العالم منها باعتباره مستشرقًا، وكان هو 'الوسيط' الذى يصدر من خلاله أقواله، والذى تُستمد منه الثقة والدقة العامة، والاستمرار. وهكذا فإن مختبر فقه اللغة كما كان يفهمه رينان أعاد تعريف ورسم صورة زمانه وثقافته، فأرُخَ لهما وشكَّلهما بطرائق جديدة، وأضفى التماسك العلمى على مادته الشرقية، بل وما يزيد على ذلك، إذ إنه هباً له (مثلما هباً للمستشرقين اللاحقين الذين اتبعوا تقاليده) أن يصبح الشخصية الثقافية الغربية التى انتهى إليها فيما بعد. ولنا الحق كل الحق فى أن نساءل إذا ما كان هذا الاستقلال الجديد داخل الثقافة هو الحرية التى كان رينان يرجو لعلم فقه اللغة الاستشراقى لديه أن يأتى بها، أم إذا كان - فى حدود ما يهم المؤرخ الناقد للاستشراق - قد أنشأ علاقة مُركَّبة بين الاستشراق وموضوعه الإنسانى المفترض تقوم فى نهاية الأمر على السلطة لا على الموضوعية المنزهة عن الغرض حقاً.

ثالثاً - الإقامة فى الشرق ودراسته

متطلبات تصنيف المعاجم، ومتطلبات الخيال

كانت آراء رينان فى الساميين الشرقيين تنتمى، بطبيعة الحال، إلى المجال العلمى لفقه اللغات السامية أكثر مما تنتمى لمجال التعصب الشعبى والعداء الشائع للسامية. وعندما نقرأ رينان وساسى، نلاحظ دون لأى كيف بدأ التعميم الثقافى يكتسب دروع الأقوال العلمية وأجواء الدراسة التصحيحية، إذ إن الاستشراق الحديث، مثل التخصصات الأكاديمية الكثيرة فى مراحلها الأولى، كان يُحكَمُ قبضته على مادة موضوعه، وهى التى حدَّدها هو، كأنما

كان يضعها بين فكيّ كماشة، وكان يبدل كل ما فى طوقه للحفاظ عليها. وهكذا نشأت مفردات 'معرفية'، وكانت وظائفها، مثل أسلوبها، تضع الشرق فى إطار مقارن من النوع الذى استخدمه ريتان وتلاعب به. وكان من النادر أن تتخذ المقارنات طابعاً وصفياً، بل كانت فى أغلب الأحيان تقوم على التقييم والعرض. وفيما يلى نموذج يمثل المقارنات التى كان ريتان يجريها:

يرى المرء أن الجنس السامى يبدو لنا جنساً ناقصاً فى كل شيء، بسبب بساطته. وإذا جرّوت على استخدام هذا التشبيه قلت إنه بالمقارنة بالأسرة الهندية الأوروبية، يشبه مقارنة الرسم بالفلم الرصاص باللوحة الزيتية، أى إنه يفتقر إلى التنوع، وإلى الرحابة، وإلى الثراء، وهى الصفات اللازمة للكمال. إن الأمم السامية تشبه الأفراد من ذوى الخصب المنخفض إلى الحد الذى يجعلهم، بعد طفولة رائحة، لا يحققون إلا مستوى متواضعاً من الفحولة، فلقد بلغت تلك الأمم ذروة ازدهارها فى عصرها الأول ولم تتمكن بعدها قط من تحقيق النضج الحقيقى^(١١).

إن الأجناس الهندية الأوروبية هى المحك هنا، وهى كذلك أبشاً عندما يقول ريتان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل قط إلى الذرا الرفيعة التى وصلت إليها الأجناس الهندية الجرمانية.

ولا نستطيع أن نقطع بصورة مطلقة فيما إذا كان هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية فى المقام الأول أو كان تعصباً عنصرياً قائماً على مركزية عرقية مُقنّنة، لكن لنا أن نقول فحسب إن هذا وذاك متضافران ويدعم أحدهما الآخر. وكان ما حاول ريتان وساسى أن يفعلاه يتلخص فى اختزال صورة الشرق بتحويله إلى مُسطّح بشرى، وهو 'التسطيح' الذى يَسّر فحص خصائصه وأزال منه التعقيدات الإنسانية. وكان ريتان يستمد من فقه اللغة صفة 'الشرعية' التى تساند جهوده، إذ إن المبادئ الأيديولوجية لفقه اللغة كانت تشجع اختزال اللغة بإرجاعها إلى جذورها، وبعدها يتمكن فقيه اللغة

من ربط هذه الجذور اللغوية، على نحو ما فعل ريتان وغيره، بالانتماء العنصرى، وبالعقل والشخصية والمزاج النفسى على مستوى الجذور. وكان ريتان يقر بأن الرابطة التى تربطه بباحث مثل جوينو تقوم على مشاركته فى منظوره الاستشراقى الخاص بفقه اللغة^(١٢). وهكذا فإن ريتان عمد فى الطبقات اللاحقة لكتابه التاريخ العام إلى إدراج بعض ما قال به جوينو فى سياق كتابه. وهكذا تحول المذهب المقارن فى دراسة الشرق والشرقيين إلى مرادف للتفاوت الوجودى المظاهر بين الغرب والشرق.

والعناصر الرئيسية لهذا التفاوت جذيرة بتكرارها بإيجاز، فلقد سبقت لى الإشارة إلى خمس شليجيل للهند أولاً ثم نفوره منها، ومن الإسلام بطبيعة الحال، بعد ذلك. وكان الكثيرون من أوائل هواة الشرق قد بدأوا بالترحيب به باعتباره إقلافاً 'صحيحاً' للعادات الفكرية والروحية الأوروبية، فبالغوا فى تقدير قيمة الشرق بسبب قوله بوحدة الوجود، وبسبب روحانيته واستقراره وعمره الطويل وخصائصه البدائية وهلم جرأً. فكان شليجيل مثلاً يرى أن الإيمان بتعدد الآلهة فى الشرق قد مهد الطريق للتوحيد الذى أتت به اليهودية والمسيحية، وأن 'براهما'، الإله الهندى، قد مهدَ لظهور إبراهيم عليه السلام. لكن هذه المبالغة فى التقدير كان يتلوها، دون استثناء تقريباً، رد فعل مضاد: إذ بدا الشرق فجأة فى صورة من يفترق، بصورة مؤسفة، إلى الطابع الإنسانى، ومن ينسم بمناهضة الديمقراطية، وبالتخلف، وبالهمجية وما إلى ذلك بسبيل. أى إن حركة البندول فى اتجاه معين أدت إلى حركة "مساوية فى المقدار ومضادة فى الاتجاه": بمعنى أن قيمة الشرق لم تعد تُقدَّرُ حق قدرها. ونشأت مهنة الاستشراق من هذا التضاد بين الموقفين، ومن 'المعادلات' والتصويبات القائمة على التفاوت، وهى الأفكار التى كانت تغزو وتغذوها أفكار مماثلة فى الثقافة بصفة عامة. والواقع أننا نستطيع أن نعزو ذلك المشروع نفسه - أى مشروع وضع القيود والحدود وإعادة البناء، فى إطار الاستشراق - وأن نرجعه مباشرة إلى فكرة التفاوت، وهى التى تقول إن فقر الشرق النسبى (أو ثراءه النسبى) يقتضى إجراء معالجة أكاديمية علمية من النوع المتبع فى

بعض المباحث مثل فقه اللغة، أو البيولوجيا، أو التاريخ، أو الأنثروبولوجيا، أو الفلسفة أو الاقتصاد.

وهكذا كَرَسَتْ مهنة الاستشراق الفعلية هذا التفاوت والمفارقات الخاصة التي وَلَدَتْهَا. وكان الغالب أن يبدأ الفرد الالتحاق بالمهنة باعتبارها إقراراً بحق الشرق عليه، ولكن الغالب أيضاً أن يؤدي تدريجه في مناهج الاستشراق إلى 'فتح عينيه'، إن صح القول، بحيث لا يتبقى لديه سوى ضرب من مشروعات 'كشف حقيقة الدعوى' وهو ما يعنى الخطأ كثيراً من النزلة الرفيعة التي كان الشرق يتمتع بها، وإلا فكيف نفسر الجهود الجبارة التي بذلت في أعمال وليم ميبور (١٨١٩ - ١٩٠٥) مثلاً، أو أعمال رابنهارت دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣) والنشور الشديد من الشرق الذي يندى في تلك الأعمال، ومن الإسلام كذلك، ومن العرب؟ وما يتميز به هذا الموقف أن ريتان كان من مؤيدي دوزي، وأن كتاب دوزي، في أربعة مجلدات، وهو تاريخ المسلمين الإسمانيين حتى فتح المرابطين للأندلس (١٨٦١) يظهر فيه الكثير من انتقادات ريتان القاسية والمعادية للسامية، وهي التي أضاف إليها قوله في مجلد آخر ظهر عام ١٨٦٤ إن إله اليهود البدائي لم يكن يهوداً، بل هو 'بعل'، وأن البرهان على ذلك موجود في مكة المكرمة، وما أغرب اختياره ذلك. وما زال الكتابان اللذان وُضِعَهما ميبور - أي "حياة محمد" (١٨٥٨ - ١٨٦١) والخلافة: نشأتها وتدهورها وسقوطها (١٨٩١) - يعتبران من آثار البحث العلمي التي يُعْتَمَدُ عليها، ولكنه أعرب عن موقفه إزاء مادة موضوعه إلى حد معقول حين قال "إن سيف محمد، والقرآن، كانا ألدَّ وأصلبَ أعداء الحضارة والحرية والحق على مر تاريخ العالم"^(١٣). وتظهر كثير من هذه الأفكار نفسها في أعمال ألفريد لِيَال، وهو من المؤلفين الذي كان كرومر يستشهد بهم ويتفق معهم.

وحتى لو لم يُصدر المستشرق أحكاماً صريحة على مادته على نحو ما فعل دوزي وميبور، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره رغم ذلك. ولا يزال عمل المستشرق المحترف ينحصر في تجميع عناصر صورة معينة، ولك أن تسميها

لوحة قام بترسيمها للشرق أو لما ولمن يتمي للشرق، فالشذور - مثل الشذور التي 'استخرجها' ساسي - تقدم المادة، ولكن الباحث هو الذي يضع الشكل السردى لها، ويكفل لها الاستمرار، ويحدد معالم شخصياتها، أى إنه يعتبر أن البحث العلمى يتمثل فى التحايل على تاريخ الشرق - الذى يفتقر إلى أركان القصة المعهودة، ويعتبر شَموسًا جامحًا (أى غير غربى) - حتى يقدمه فى صورة منتظمة من الأحداث الزمنية والصور والحبكات . فكتاب كوسان دى بهرسيفال الضخم وعنوانه مقال فى تاريخ العرب قبل الإسلام، فى عصر محمد (ثلاثة مجلدات ١٨٤٧ - ١٨٤٨) دراسة غثل الاحتراف غير تمثيل وتعتمد فى مصادرها على الوثائق التى أصبحت متوافرة داخل هذا المجال نفسه بفضل غيره من المستشرقين (وعلى رأسهم ساسي طبعًا) أو على الوثائق المودعة فى مكتبات الاستشراق فى أوروبا، مثل نصوص ابن خلدون التى اعتمد عليها كوسان اعتمادًا كبيرًا. وأطروحة كوسان هى أن محمدًا ﷺ هو الذى جعل العرب 'شعبًا'، وأن الإسلام كان فى جوهره أداة سياسية، لا أداة روحية بأى حال من الأحوال. وأما الذى يسمى كوسان لتحقيقه فهو الوضوح فى خضم كم هائل من التفاصيل التى تثير التخط. وهكذا فإن ما تؤدى إليه الدراسة لا يزيد، على وجه الدقة، عن صورة ذات بُعد واحد لمحمد ﷺ، وهو الذى يظهر فى نهاية الكتاب مرسومًا رسمًا تفصيليًا دقيقًا (بعد وصف وفاته)^(١). والصورة التى يرسمها كوسان لمحمد ﷺ ليست صورة شيطان وليست 'الصورة الأولى' للمحتال كالبوسترو الصقلى (١٧٤٣ - ١٧٩٥) ولكنها صورة رجل ينتمى إلى تاريخ الإسلام (أو إلى أنسب صيغة له) باعتباره حركة سياسية فحسب، وكوسان يضع محمدًا ﷺ فى بؤرة الصورة التى يرسمها بفضل الاستشهادات التى لا حصر لها والتى تبرزه وتخرجه، بمعنى ما، من النص نفسه. كان كوسان يعترز ألا يُغفل قول أى شيء عن محمد ﷺ، ولذلك فهو ينظر إلى النبى فى ضوء 'بارد' إذا يُجرّده من قوته الروحية الجبارة ومن أى سلطان خلّفه من شأنه تخريف الأوروبيين. والقضية هنا هى أن المؤلف يطمس صورة النبى محمد فى زمانه ومكانه، حتى لا يتبقى منه سوى صورة إنسانية مصغرة تافهة.

ونجد نظيراً للصورة التي يرسمها كوسان لمحمد ﷺ عند كاتب من غير المستشرقين المحترفين هو كارلايل، فهو يعتمد قسراً إلى تصوير النبي في صورة تحقق له ' صحة ' قضيته، وهي التي تتجاهل تجاهلاً كاملاً الظروف التاريخية والثقافية في عصر النبي وفي مكانه. ورغم أن كارلايل يستشهد بأساسي، فإن دراسة كارلايل تشهد بوضوح على أن كاتبها يدافع عن بعض الأفكار العامة المتعلقة بالإخلاص والبطولة والنبوة. وموقفه ناجع، إذ يقول إن محمداً ﷺ لم يكن أسطورة، ولم يكن رجل ملذات حسية بذينة، ولم يكن ساحراً صغيراً يدعو للسخرية أو يدرب الحمام على التقاط البازلاء من أذنه، بل كان يتمتع برؤية حقيقية وإيمان حقيقي في ذاته، وإن كان الكتاب الذي ' كتبه '، أي القرآن "مزيج مختلط فظ غليظ مرهق، لا ينتهي من التكرار، والإسهاب والتعقيد، فظ غليظ إلى أقصى حد - وباختصار غباء لا يُحتمل" (١٥) ولم يكن كارلايل نفسه مثلاً يُحتذى في الوضوح ورشاقة الأسلوب، وهو يزعم هذه المزاعم حتى ينقذ محمداً ﷺ من المعايير النفعية، ' البنائية '، التي يؤدي تطبيقها إلى إدانته وإدانة محمد معاً. ومع ذلك فهو يعتبر محمداً بطلاً، نُقل إلى أوروبا من الشرق الهمجي نفسه الذي كان اللورد ماکولي يراه ' ناقصاً '، على نحو ما جاء في "ملاحظته" الشهيرة عام ١٨٣٥، والتي زعمت أن "رعايانا من أهالي تلك البلاد" لهم أن يتعلموا منا أكثر مما نتعلم منهم (١٦).

وبتعبير آخر فإن كوسان وكارلايل، يبينان لنا أنه لا داعي للقلق من الشرق قلماً كبيراً، إذ ما أعظم التفاوت بين المنجزات الشرقية والمنجزات الأوروبية. وهنا نجد اتفاقاً بين المنظورين الاستشراقي وغير الاستشراقي، بعد أن أصبح الشرق يوضع فكرياً في مرتبة ثانوية بالنسبة للغرب، داخل إطار المجال المقارن الذي سار فيه الاستشراق بعد الثورة التي شهدتها فقه اللغة في مطلع القرن التاسع عشر، وخارج ذلك الإطار أيضاً، سواء كان ذلك في القوالب النمطية الشائعة على مستوى الجمهور أو في الصور التي رسمها للشرق فلاسفة مثل كارلايل، وفي القوالب النمطية عند ماکولي، كما

أُضْفِيَتْ عَلَى صورة الشرق دلائل ضعف متاصل باعتباره مادة للدرس أو التأمل، وغدا يخضع لشطحات شتى النظريات التى استخدمته فى ضرب الأمثلة التوضيحية. فالكاردينال نيومان مثلاً، ولم يكن بالمستشرق العظيم، جعل الإسلام الشرقى أساساً لمحاضراته التى ألقاها عام ١٨٥٣ تبريراً للتدخل البريطانى فى حرب القرم^(٦٧). وانتفع كوثييه بصورة الشرق فى عمله المملكة الحيوانية (١٨١٦) كما كان المتحدثون فى شتى صالونات باريس يستخدمون الشرق فى مناقشاتهم^(٦٨). والواقع أن قائمة الإحالات والاستعارات والتحويلات التى غلبت على فكرة الشرق قائمةٌ مديدة هائلة، وأما جوهر القضية فهو أن ما أنجزه أوائل المستشرقين وما استغله غير المستشرقين فى الغرب، كان نموذجاً مختزلاً للشرق، يناسب الثقافة السائدة المسيطرة ومقتضياتها النظرية (ومآلاتها فوراً من مقتضيات عملية).

وأحياناً ما نصادف بعض الاستثناءات، فإن لم تكن استثناءات فهمى تعقيدات طريفة، فيما يتعلق بهذه المشاركة القائمة على التفاوت بين الشرق والغرب. ففى عام ١٨٥٣ قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطانى فى الهند، فحدد أولاً معنى النظام الاقتصادى الآسيوى، ثم وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشرى التى تعرض لها هذا النظام نتيجة التدخل الاستعمارى الانجليزى ونتيجة لجشعه وقسوته المباشرة. وكان يعود لى كل مقال يكتبه إلى القول، بافتناع متزايد، بأن بريطانيا، حتى لى تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا دفعاً إلى مواجهة صعوبة التوفيق بين امتعاضنا الطبعى باعتبارنا إخواناً فى الإنسانية، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة التى يشهدها مجتمعهم، وبين الحتمية التاريخية لهذه التحولات إذ يقول ماركس:

لا بد أن مشاعرنا الإنسانية تتأذى من مشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجتماعية النشطة والوقورة وغير المضرة وهى تتعرض للانحلال والذوبان فى الوحدات التى تشكل منها، الامر الذى يلقي بها فى بحار الاحزان، ومشاهدة أعضائها

الأفراد وهم يفقدون في الوقت نفسه الشكل القديم لحضارتهم ووسائل رزقهم المتوارثة، ولكننا، مهما يبلغ تأذينا من ذلك، يجب ألا ننسى أن تلك المجتمعات القروية الشاعرية، ولو كانت في ظاهرها غير مضرّة، كانت على مر الزمان تمثل الأساس المتين للاستبداد الشرقي، وأنها حبّستُ الذهن البشري في أنيق نطاق ممكن، فجعلته أداة طيّعة للخرافات، واستعبده وغلّته بالقواعد التقليدية، وحرّمته من كل جلال ومن الطاقات التاريخية جمعاء...

صحيح أن إنجلترا، عندما نسيبت في إحداث ثورة اجتماعية في هندوستان، لم تكن دوافعها إلا أحقر المصالح، وصحيح أن خدمة هذه المصالح قسراً كان ينصف بالغباء، ولكن ليست هذه هي المسألة. بل المسألة هي: هل يستطيع الجنس البشري تحقيق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية لآسيا؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فمهما تكن جرائم إنجلترا، فإنها كانت دون أن تدري وسيلة التاريخ في إحداث تلك الثورة.

وهكذا فمهما تكن المرارة التي نشعر بها على المستوى الشخصي عند مشاهدة انهيار عالم قديم، فمن حقنا، من الزاوية التاريخية، أن نشارك جوته هناك:

وإذن أعلننا أن نتألم من تلك الألام

وهي تعود علينا بسرور أعظم؟

أقلّم تهلك أرواح لا حصر لها

في ظل حكومة تيمور الأغشم^(١٩)؟

والآيات التي يشهد بها ماركس لدعم حجته بشأن الألم الذي يأتي بالسرور واردة في ديوان الشرق والغرب وهو الذي يحدد مصادر تصورات ماركس عن الشرق، فهي تصورات رومانسية بل و 'مسيانية' أي تعبر عن

رجاء عودة الخلاص، فأهمية الشرق باعتباره مادة إنسانية أقل من أهميته باعتباره عنصراً من عناصر مشروع الخلاص الرومانسى. ومن ثم فإن تحليلات ماركس الاقتصادية ملائمة تماماً لجهود الاستشراق المعنادة، حتى ولو كانت القضية تثير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانية وتعاطفه مع معاناة البشر. ولكن الرؤية الاستشراقية الرومانسية هي التي تفور آخر الأمر، فنحن نرى كيف تكمن الآراء الاقتصادية والاجتماعية النظرية عند ماركس في هذه الصورة الكلاسيكية 'القياسية' في قوله:

إن على النجلترا أن تفى بمهمة ذات شقين، الشق الأول يدمر والثاني يعيد التوليد والإحياء - فالأول يعنى إبادة المجتمع الآسيوى، والثانى يعنى إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي فى آسيا^(٧٠).

إن فكرة إعادة الإحياء، بما توحى به من أن آسيا خامدة أو 'لا حياة فيها' أساساً، فكرة تنتمى إلى الاستشراق الرومانسى الخالص، بطبيعة الحال، ولكن هذا الكلام يقوله نفس الكاتب الذى لا يستطيع أن ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن 'إعادة الإحياء'، ومن ثم فهو كلام محير. وهو يقتضى منا أن نسأل أولاً كيف أن المعادلة الأخلاقية لما تفسده آسيا بسبب الحكم الاستعماري البريطاني، الذى يدينه، تنحرف فترتد إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب التى ألحنا إليها من قبل. وهو يقتضى منا ثانياً أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنسانى، وما للمجال الفكرى الذى اختفى فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه.

وهذا يعود بنا فوراً إلى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكرى القرن التاسع عشر الآخرين، يرسمون للإنسانية فى أذهانهم صوراً جماعية ضخمة أو تعميمات تجريدية. فالمستشرقون لا يهتمون بالأفراد، ولكن السائد، بدلاً من هذا، هو الكيانات المصطنعة التى ربما كانت تضرب جذورها فى مذهب الشعبية عند هيردر، إذ لا تصادف إلا الحديث عن الشرقيين، أو الآسيويين، أو الساميين، أو المسلمين، أو العرب، أو اليهود، أو الأجناس البشرية، أو العقلية، أو الأمم، أو ما شابه ذلك من 'فئات' بعضها من نتاج 'العمليات

العلمية' من النوع الذى نجده عند رينان. وعلى غرار ذلك نرى أن التقسيم القديم الذى يميز "أوروبا" عن "آسيا"، أو "الغرب" عن "الشرق" يضع 'عناوين' بالغة الاتساع لصور البشرية التى يضم كل منها فى الواقع ما لا حصر له من الأشكال والألوان، وبذلك يختزلها فى تجريد واحد أو تجريدين جماعيين نهائين. ولم يكن ماركس يمثل استثناءً فى هذا الصدد، فالإشارة إلى الشرق الجماعى أيسر من الإشارة إلى هويات إنسانية 'وجودية' فى الأمثلة التى يستعين بها لإيضاح إحدى النظريات. لم يكن يُقام وزنٌ لشيء سوى الصيغة الجماعية الواسعة التى لا تحمل أسماء أفراد، ما بين الشرق والغرب، كأنما كانت هذه الصيغة إعلاناً يثبت صحة ذاته، ولم يكن لغيرها قيمة أو لم يكن لغيرها وجود. ولم يكن يرى أى نمط آخر من أنماط التبادل، ولو كان يخضع لقيود بالغة الصرامة.

واحتفاظ ماركس بالقدرة على الإحساس ببعض مشاعر الأخوة الإنسانية، والتعاطف ولو قليلاً مع آسيا المسكينة، يوحى بأن شيئاً ما قد حدث قبل احتلال 'العناوين' للساحة، وقبل أن يُرسلَ به إلى جوته كمصدر للحكمة بشأن الشرق. فكأنما كان الذهن المفرد (وهو فى هذه الحالة ذهن ماركس) قد استطاع العثور على طابع فردى فى آسيا، سابق لتصورها فى صورة جماعية، وسابق للنظرة الرسمية إليها - والاستسلام بعد العثور عليه لضغوطه على عواطفه ومشاعره وحواسه - لكن الذهن المفرد لا يلبث أن يتخلى عن هذا الموقف حين يواجه الرقيب الأشد جبروتاً والمتمثل فى المفردات نفسها التى يجد نفسه مرغماً على استعمالها. وكان عمل هذا الرقيب هو إيقاف التعاطف ثم طرده من الذهن، وقد صاحب ذلك تعريفٌ رنانٌ مُوقرٌ يقول إن هؤلاء الناس لا يعانون، فهم شرقيون ومن ثم لا بد أن يعاملوا بطرائق أخرى غير الطرائق التى استعملتها لتوك. وهكذا فإن دفقة العاطفة تختفى حين تصطدم بالتعريفات التى لا تتزعزع والتى بناها 'العلم' الاستشراقى الذى تدعمه الآداب الخاصة بالشرق (مثل الديوان الذى كتبه جوته) والتى تفترض أنها ملائمة له، كما تَشَتَّتْ مفردات التعبير عن العاطفة

عندما استسلمت لإجراءات الشرطة 'المعجمية' التابعة للعلم الاستشراقى بل وللفن الاستشراقى. أى إن إحدى الخبرات قد خلَّعها تعريفٌ معجميٌّ: ونكاد نشهد حدوث ذلك فى المقالات 'الهندية' التى كتبها ماركس، إذ يحدثُ آخر الامر أن يرغمه شيءٌ ما على العودة مسرعاً إلى جوته، حيث يحتمى بصورة الشرق التى رسمها المستشرقون .

ومن الطبيعى أن يكون ماركس مُهْتَمًّا، من زاوية معينة، بتبرير أطروحاته عن الثورة الاقتصادية الاجتماعية، لكنه، من زاوية أخرى، قد تيسر له الاطلاع، فيما يبدو، على مجموعة من الكتابات التى كان الاستشراق يدعمها داخليًّا، ويزعم صلاحيتها للتطبيق خارج مجاله فى الوقت نفسه، وهى التى كانت تتحكم فى كل ما يقال عن الشرق. وكنت حاولت فى الفصل الأول أن أُبين كيف كان لذلك التحكمُ تاريخٌ ثقافى عام فى أوروبا منذ القدم، وأما اهتمامى فى هذا الفصل فينصب على تبيان أسلوب وضع مصطلحات مهنية حديثة ومناهج تطبيقية معينة فى القرن التاسع عشر، وهى التى فرض وجودها سيطرته على كل حديث أو تفكير فى الشرق، سواء كان ذلك من جانب المستشرقين أو غير المستشرقين. وكان ساسى ورينان يمثِّلان على الترتيب الأسلوب الذى وضع به الاستشراق مجموعة من النصوص، ومناهج للتناول تضرب بجذورها فى فقه اللغة، الامر الذى جعل الشرق يكتب هوية عقلانية، جعلته غير مساوٍ للغرب. واستدلنا بحالة ماركس على تخطى مفكر من غير المستشرقين أول الامر عن شواغل الإنسانية ثم اغتصاب التعميمات الاستشراقية لهذه الشواغل، بظطرننا إلى النظر فى أساليب الدعم المعجمى والمؤسسى التى يتميز بها الاستشراق ترى ماذا كانت طبيعة تلك 'العملية' التى نحى لكل من يناقش الشرق 'بآلية' جبارة من التعريفات 'القادرة على كل شيء'، والتى كانت تقدم نفسها باعتبارها تتمتع وحدها بصلاحية التطبيق المناسبة لمناقشته؟ ولما كان علينا أن نبيِّن أيضًا كيف أثرت هذه 'الآلية' بصفة محددة (وبفاعلية) فى الخبرات الإنسانية الشخصية، والتى كانت تتناقض مع تلك 'الآلية' فى كل شيء

آخر، فإن علينا أيضاً أن نبين اتجاهات هذه الخبرات والأشكال التي اتخذتها في الفترة التي شهدتها.

ووصف هذه 'العملية' بالغ الصعوبة والتعقيد، فهي لا تقل عُسراً وتعقيداً عما يحدث لكل مبحث في طور النمو، حين يتخلص من منافيه، ويضفي طابع 'الثقة' (والسلطة) على مناهجه ومؤسساته، كما يضفي الشرعية الثقافية العامة على أقواله وشخصياته ووسائل عمله. لكننا نستطيع تبسيط جانب كبير من التعقيد السردى نفسه لهذه 'العملية' إذا حددنا أنواع الخبرات التي كان الاستشراق يتوسل بها في العادة لتحقيق غاياته، والصورة التي كانت تُقدم بها إلى جمهور أوسع نطاقاً من جمهور العاملين بهذه المهنة. كانت هذه الخبرات في جوهرها تمثل استمراراً للخبرات التي قلت إنها ميزت عمل ساسي ورينان. لكنه إذا كان هذان الباحثان يمثلان الاستشراق المتد إلى الكتب دون غيرها، ما دام لم يزعم أيهما أن له خبرة ميدانية خاصة بالشرق، فإن أمانتنا تقاليد أخرى نزعم أن شرعيتها مستمدة من الإقامة الفعلية في الشرق، وهي حقيقة لا مجال لمعارضتها، أي الاتصال الوجودي الفعلي بالشرق. أما خطوط 'المناسب' التي تحدد أول أشكال هذه التقاليد فقد وضعها أنكتيل وجونز وحملة نابليون، بطبيعة الحال، وكانت هذه الخطوط تؤثر تأثيراً لا يتزعزع في جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق، وكانت تلك هي خطوط السلطة الأوروبية، فالإقامة في الشرق تعنى حياة تتمتع بامتيازات المثل الأوروبي، لا حياة المواطن العادي، فالمثل الأوروبي يعنى أن لديه امبراطورية (فرنسية أو انجليزية) 'تحتوى' الشرق، بمعنى أنها تحيطه بأسلحتها الحربية والاقتصادية، وبأسلحتها الثقافية قبل هذه وتلك. وهكذا بدأت الإقامة في الشرق وثمارها العلمية تصب في التقاليد النظرية المستمدة من الكتب، والتي اتسمت بها المواقف 'النسبة' التي رأيناها عند رينان وساسي، وسوف يؤدي هذان النوعان من الخبرة إلى تشكيل 'مكتبة' جبارة لا يستطيع أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها، ولا يستطيع أحد أن يتجنبها.

وتتضمن الإقامة في الشرق الخبرة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد معين. وكانت المساهمات في 'المكتبة الاستشرافية' وفي دعمها تعتمد على أسلوب تحويل الخبرة والشهادة من مجرد وثيقة شخصية إلى مجموعة من القواعد التي تُمكن 'علم الاستشراق' من العمل وتبني القوة. وبعبارة أخرى كان لابد من تحويل الأقوال الشخصية إلى أقوال رسمية داخل النص، ومعنى هذا ضرورة تخلص الوثيقة التي تسجل إقامة الأوروبي وخبرته بالشرق، من سمات السيرة الذاتية والوصف 'المساحلي' أو قل ضرورة تقليل هذه السمات، على الأقل لإحلال الأقوال الوصفية التي تمكن الاستشراق بصفة عامة، والمستشرقين اللاحقين بصفة خاصة، من الاعتماد عليها، والبناء على أسسها، وإقامة المزيد من الملاحظات والأوصاف العلمية على هذه الأسس. وهكذا فعلى أن نتقرب، فيما نتقرب، كيف تتحول المشاعر الشخصية إزاء الشرق، بصراحة أكبر مما نجده عند ماركس، إلى أقوال استشرافية رسمية.

ولكن الموقف يزداد ثراءً وتعقيداً بسبب ما اتسم به القرن التاسع عشر كله من إقبال من الأوروبيين على زيارة الشرق والكتابة عنه، وخصوصاً الشرق الأدنى. وإلى جانب ذلك بدأ تراكم عدد كبير نسبياً من الأعمال الأدبية الأوروبية 'ذات الأسلوب الشرقي' والتي كانت تقوم في حالات كثيرة على الخبرات الشخصية في الشرق. ويتبادر إلى الذهن فوراً اسم فلوير باعتبارها مصدراً بارزاً من مصادر هذا الأدب، كما كان دزرائيلي ومارك توين وكنجليك ثلاثة أمثلة واضحة. ولكن ما يهمنا هنا هو الفرق بين الكتابة التي تحولت عن الاستشراق الشخصي إلى الاستشراق الرسمي، وبين النمط الثاني، وهو القائم أيضاً على الإقامة في الشرق والشهادة الشخصية، لكنه يظل "أدبياً" لا علمياً، وهذا الفرق هو الذي أريد الآن استكشافه.

كان وجود أحد الأوروبيين في الشرق يتضمن دائماً انفصال رعيه عما يحيط به وإحساسه بأنه غير مساوٍ لما حوله. وأما ما يلاحظ بصفة رئيسية فهو ما يقصده هذا الوعي ويعترمه: فلماذا أتى إلى الشرق؟ ما الذي يرمى إليه في

ذلك المكان حتى ولو كان قد اتجه إلى الشرق لاكتساب خبرة محددة بالغة الوضوح، دون أن يغادر أوروبا فعلياً، على نحو ما نرى عند سكوط وهو جو وجوته؟ والواقع أننا نستطيع تقسيم الكتاب إلى فئات محدودة طبقاً لمقاصدهم وبصورة منتظمة، فأما الفئة الأولى فهي فئة الكاتب الذي يعترم استخدام إقامته لأداء مهمة معينة، وهي توفير المادة العلمية للاستشراق العلمي. والفئة الثانية فئة الكاتب الذي يرمى إلى تحقيق ذلك الغرض نفسه لكنه أقل استعداداً للتضحية بفساد وغيه الفردى وأسلوبه الخاص في سبيل التعريفات الاستشراقية الموضوعية. ولاشك أن هذه الأخيرة تظهر أيضاً في عمله، لكنه يتعذر فصلها عن شطحات الأسلوب الشخصية إلا بصعوبة. والفئة الثالثة فئة الكاتب الذي تحقق له الرحلة الفعلية أو الاستعارية إلى الشرق 'مشروعاً' يشعر به في أعماقه ويلج عليه إلحاحاً. وهكذا فإن النص لديه مبنى على قيم جمالية شخصية، يذوقها مشروعه الخاص ويرويها. وفي الفئتين الثانية والثالثة مجال أكبر كثيراً من مجال الفئة الأولى لتأثير الوعي الشخصي، أو الوعي غير الاستشراقي على الأقل. وسوف نتضح المجالات النسبية المتاحة في النص لممارسة وعرض وجود المؤلف أو حضوره إذا اعتبرنا كتاب إدوارد ولیم لین أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم أول الامثلة البارزة على الفئة الأولى، وكتاب بيرنون الحج إلى المدينة ومكة مثلاً للفئة الثانية، وكتاب نيرفال رحلة في الشرق مثلاً للفئة الثالثة.

وعلى الرغم من الاختلافات بين هذه الفئات الثلاث، فإنها ليست منفصلة عن بعضها البعض بالصورة التي قد نتخيلها. بل ولا تقتصر كل فئة على أنماط "خالصة" تمثلها فحسب. فالأعمال التي تنتمي إلى الفئات الثلاث تعتمد على ما يتميز به الوعي الأوروبي في قلب كل فئة من قوى الأثرة أو قوة الذات المجردة، ونرى في جميع الحالات تصوير الشرق كأنما قد وجد من أجل المراقب الأوروبي، بل وما هو أكثر، ففي الفئة التي تضم كتاب لین عن المصريين نرى بوضوح شديد 'ذات' المستشرق، مهما يحاول أسلوبه أن يوحى بالموضوعية المحايدة. كما إن بعض الصور 'الدالة' تتكرر بانتظام في

الأنماط الثلاثة، منها صورة الشرق باعتباره مكاناً يُحجَّ إليه، ومنها أيضاً رؤية الشرق باعتباره عرضاً شاقاً أو 'لوحة حية'، وكل عمل عن الشرق في هذه الفئات يحاول، بطبيعة الحال، تحديد الصفات الخاصة للمكان، ولكن الأهم هو مدى اتفاق البناء الداخلى للعمل، أو ترادفه إلى حد ما، مع التفسير الشامل الذى يقدمه المؤلف للشرق فيه (أو يحاول تقديمه). وليس مما يدعو للدهشة أن يكون هذا التفسير فى معظم الحالات شكلاً من أشكال إعادة بناء الشرق على أسس رومانية، أى أن يكون تنقيحاً لصورته أو تقديم رؤية أخرى له تعبده إلى الزمن الحاضر حتى تسترجعه حقاً. وهكذا فإن كل تفسير وكل بناء يقام للشرق هو، إذن، إعادة تفسير له وإعادة بناء.

وما دمتنا ذكرنا ذلك فلنعود مباشرة إلى الفوارق بين الفئات. كان كتاب لين عن المصريين ذا تأثير كبير، فقرأه الكثيرون واستشهدوا به (من بينهم فلوير) كما وسخ صيت مؤلفه باعتباره شخصية بارزة فى مجال البحث الاستشراقى. وبعبارة أخرى، لم يكتسب لين مرجعيته بفضل ما قال، بل بفضل مدى تطويع ما قاله حتى يلائم الاستشراق. فالذين يستشهدون به يرجعون إليه باعتباره مصدراً للمعرفة الخاصة بمصر أو بلاد العرب، أما الذين قرأوا وقرأون بيرتون أو فلوير فيشيدون ما تفصح عنه كتابتهما عن الكاتبين، إلى جانب ما كانا يعرفانه عن الشرق. فالملاقة بين المؤلف ووظيفته فى كتاب لين المصريون المحدثون أقل قوة من الملاقة بينهما فى الفئات الأخرى، بسبب انتشار عمله فى أوساط المهنة، وما اكتسبه منها من تدعيم، ومن انتماء إلى المؤسسة 'الاستشراقية'. كانت هوية المؤلف فى عمل يتنى إلى مجال بحثه 'المهنى'، أى الاستشراق، تشغل موقعاً ثانوياً بالقياس إلى متطلبات المجال نفسه، ومتطلبات مادة موضوعه. ولكن ذلك لم يحدث 'بساطة' أو دون أن يشير بعض المشكلات.

كان عمل إدوارد لين الكلاسيكى وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم (١٨٣٦) نتيجة أو محصلة واعية وعامة لسلسلة من الأعمال وفترتين من فترات الإقامة فى مصر (١٨٢٥ - ١٨٢٨)، و(١٨٣٣ -

١٨٣٥م). وأنا أقول 'واعية عامدة' وأؤكد هذه الصفة بعض الشيء لأن الانطباع الذي أراد لين لقارئه أن يخرج به من الكتاب هو أنه كتاب يتضمن صوراً مباشرة فورية، محايدة غير مُحَلَّاة لمصر، والواقع أنه كان ثمرة لجهود 'تحريرية' كبيرة (فلم يكن الكتاب الذي كتبه هو الكتاب الذي نشره آخر الأمر) وكذلك ثمرة لجهود خاصة وبالغة التنوع. لم يكن في مولد إدوارد لين أو خلفيته ما يربط، فيما يبدو، مستقبله بالشرق، ربما باستثناء جدّه واجتهاده المنهجي، وطاقته على الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي التي تفسر إلى حد ما الانتظام الداخلي الظاهر للكتاب. ونصديقه للكتاب يقدم لنا سلسلة من الإشارات المهمة التي تساعدنا في فهم ما فعله من أجل الكتاب. فلقد ذهب إلى مصر أصلاً لدراسة اللغة العربية. وبعد أن كتب بعض 'المذكرات' عن مصر الحديثة، تلقى التشجيع من لجنة تابعة لجمعية نشر المعرفة المفيدة على أن يكتب عملاً منهجياً عن ذلك البلد وسكانه. وبعد أن كان الكتاب لا يزيد عن مجموعة ملاحظات 'عشوائية' أصبح وثيقة للمعرفة المفيدة. وهي التي رتبها ونظّمها حتى تكون مبسورة وفي متناول كل من يريد أن يلم بالمعلومات الأساسية عن مجتمع أجنبي. والتصدير يوضح أن هذه المعرفة لا بد أن تتخلص، بطريقة ما، من أي معرفة سابقة، وأن تزعم أنها تستمع بطابع خاص ذي فاعلية خاصة، وهنا يتبدى دهاء إدوارد لين في المجادلة، إذ إن عليه أن يبين أولاً أن ما فعله هو لم يستطع غيره أن يفعله، أو لم يفعله وحسب، وبعدها يثبت أنه استطاع الحصول على معلومات 'أصيلة' وصحيحة كل الصحة. وهكذا تبدأ مرجعيته الخاصة في الظهور.

وإذا كان إدوارد لين يشير باستخفاف إلى ما كتبه شخص يدعى الدكتور رَسَلْ بعنوان "وصف أهل حلب" (وقد طواه النسيان) فالواضح أن المنافس الرئيسي السابق له هو كتاب وصف مصر. لكنه لا يشير إلى الكتاب الأخير إلا في حاشية طويلة، وهو يذكره بنبرات احتقار إذ يقول إنه "ذلك العمل الفرنسي العظيم" عن مصر، مستخدماً علامات التنصيص لإظهار تلك النبرات. ويقول لين إن ذلك العمل يتسم بتعميم فلسفي أكبر مما ينبغي،

وبإهمال أكبر مما ينبغي كذلك. وأما الدراسة الشهيرة التي كتبها جاكوب بوركهاتر فلم تكن فى رأى لين تزيد عن مجموعة من الحكم والأمثال المصرية الشائعة، قائلاً إنها "ليست بالاختبارات الصالحة لاختلاقيات شعب من الشعوب" وكان إدوارد لين يختلف عن الفرنسيين وعن بوركهاتر فى أنه استطاع أن ينغمس فى أوساط الأهالي، وأن يعيش مثلما يعيشون، وأن يلتزم بعاداتهم، وأن "يتجنب إثارة أى اشتباه فى الغرباء... أى فى أن ذلك الشخص ليس من حقه أن يتدس بينهم". وخشية أن يوحى ذلك ضمناً بأن لين قد فقد موضوعيته، بمضى فى حديثه قائلاً إنه كان يقتصر على الالتزام بالفاظ القرآن، مؤكداً كلمة الفاظ، وإنه كان دائماً واعياً باختلافه عن ثقافة أجنبية فى جوهرها عنه^(٧١). وهكذا فبينما كان جانب من هوية إدوارد لين يظفر بيسر وسهولة فى بحر المسلمين الذين لم يشبهوا فيه، كان الجانب الغاطس منه يحتفظ بسلطته الأوروبية سراً، للتعليق على كل ما حوله واكتسابه وامتلاكه.

يستطيع المستشرق أن يحاكي الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً. وهكذا فإن ما يقوله عن الشرق يجب أن يفهم على أنه 'وصف' حصل عليه فى تبادل يسير فى اتجاه واحد: فكانوا هم يقولون ويفعلون، وهو يراقب ويكتب. وكانت سلطته نكمن فى قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللغة نفسها تقريباً، وأن يكتب ما يكتبه سراً. وكان المقصود بما يكتبه أن يصبح معرفة مفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا ولشئى مؤسسات النشر فيها. وذلك أمر لا يسمح لنا كتاب إدوارد لين بأن ننسأ على الإطلاق، فتلك الذات، أو ضمير المتكلم الذى يتجول بين عادات المصريين، وشعائهم واحتفالاتهم، وطقوس الميلاد والبلوغ والدفن لديهم، ما هو فى الواقع إلا شرقى متكرر وأداة استشرافية لاقتناص وتوصيل المعلومات القيمة التى لولاه لتعذر الحصول عليها، والكاتب لين يجمع فى سرده بين صفتين، صفة الشئ المعروض وصفة الشخص الذى يعرضه، وبهذا يكتسب ثقة الطرفين، ويظهر شهيتين للإقبال على الخبرة: الأولى شهية الشرقى الذى

يسعد بصحبته (أو ذلك ما يبدو) والثاني شهية الغربى المفتوحة للمعرفة المفيدة الموثوق بها.

ولا يوضح هذا مثالاً أنصح من القصة الثلاثية الأخيرة فى التصدير. ففيها يصف إدوارد لين مصدر معلوماته الأول وصديقه الشيخ أحمد، باعتباره رفيقاً ونموذجاً عجباً، إذ يتظاهر الاثنان بأن لين مسلم، ولكن لين لا يستطيع أن يحاكي حركات المصلين فى المسجد بجوار أحمد إلا بعد أن ينجح الأخير فى قهر خوفه، مثلهما ذلك من قدرة لين الجسورة على المحاكاة. وهذا الإنجاز الأخير يسبقه مشهذان بصور المؤلف فيهما أحمد فى صورة الرجل العجيب الذى يأكل الزجاج، وفى صورة الذى يجمع بين أكثر من زوجة واحدة. وتزداد المسافة التى تفصل بين لين والرجل المسلم فى جميع الأجزاء الثلاثة لقصة الشيخ أحمد، حتى وهى تتضاءل أثناء أحداث القصة نفسها. إذ إن لين - باعتباره وسيطاً ومرجعاً، إن صح التعبير، لسلوك المسلمين - لا يدخل نسق حياة المسلمين إلا بقدر ما يعينه على وصفها فى نثر انجليزى رصين. وفى هذا ما فيه من مفارقة، فإن هويته باعتباره مؤمناً مزيّفاً وأوروبياً يتمتع بمزايا خاصة تمثل جوهر فساد العقيدة، لأن الصفة الأخيرة تنقص من الصفة الأولى بما لا يدع مجالاً للشك. وهكذا فإن ما يبدو 'إبلاغاً' واقعياً صحيحاً عما يفعله مسلم واحد، وغريب الأطوار إلى حد ما، يُظهره لين فى صورة الكشف الصادق الصريح عن جوهر عقيدة المسلمين كلها. ولا يكثر إدوارد لين لحيانة صداقته لأحمد أو صداقة الآخرين الذين يمدونه بالمعلومات، فلا يهمه إلا أن يبدو بلاغه دقيقاً وعمماً وموضوعياً، وأن يقتنع القارئ الانجليزى بأن لين لم تصبه مطلقاً عدوى الزندقة أو السُرْدَة، وأخيراً أن يلغى النص الذى كتبه لين المضمون الإنسانى لمادة موضوعه فى سبيل الصحة العلمية للنص.

وتحقيقاً لهذه الغايات كلها قام إدوارد لين بتنظيم كتابه لا باعتباره سرداً لأحداث مقامه فى مصر وحسب بل باعتباره بناءً سردياً تغلب عليه 'إعادة البناء' والتفاصيل المقدمة من وجهة نظر استشراقية، واعتقد أن ذلك هو

الإيجاز الرئيسى لعمل لين ، ففى الخطوط العريضة والشكل العام يتبع كتاب المصريين للمحدثين نسق الرواية الانجليزية فى القرن الثامن عشر، مثل روايات هنرى فيلدنج، إذ يبدأ الكتاب بوصف البلد والمكان، وبعده تأتى فصول عن "الخصائص الشخصية"، و"الطفولة والتعليم المبكر"، تتلوها خمسة وعشرون فصلاً عن الاحتفالات، والقوانين، والطباع، والصناعة، والسحر، والحياة المنزلية، قبل أن نصل إلى القسم الأخير "الموت والشعائر الجنائزية". وحجة لين تتبع، ظاهرياً، التسلسل الزمنى والتطور. وهو يكتب عن نفسه باعتباره مراقباً للمشاهد التى تتبع التقسيمات التربسية لعمر الإنسان، ونموذجه هو النسق السردى، على نحو ما نرى فى رواية توم جونز التى كتبها فيلدنج، والمنشورة فى ١٧٤٩، وفيها نشهد مولد البطل، ومغامراته، وزواجه، وما يوحى ضمناً بوفاته. ولكن الصوت السردى فى كتاب لين دائم الشباب، أما موضوعه - أى المصريون للمحدثون - فيمر بدورة عمر كل فرد. وقلب الوضع هنا بمعنى أن فرداً وحيداً يضمن على نفسه ملكات لا تهرم أبداً ويفرض على مجتمع وشعب عمراً زمنياً شخصياً، لا يبدو كونه 'العملية' الأولى من بين عدة 'عمليات' لتنظيم المادة التى كان من الممكن ألا تزيد عن مجرد السرد للرحلات فى البلدان الأجنبية، ومن ثم فالمؤلف يحول نصاً خالياً من الفن إلى موسوعة لعرض الغرائب وساحة للفحص الاستشراقى بصول فيها ويجول.

ولا تقتصر وسائل إدوارد لين فى التحكم فى مادته على حضوره الدرامى المزدوج (باعتباره مسلماً رافضاً وغريباً صادقاً) أو على تلاعبه بالصوت السردى والموضوع، بل تتضمن كذلك استخدامه للتفاصيل. ويقدم لين كل قسم كبير من كل فصل، فى جميع الحالات، بملاحظة عامة لا تثير الدهشة، مثل الملاحظة التالية "من الملاحظ بصفة عامة أننا نستطيع أن نعزو الكثير من أهم الخصائص البارزة لأخلاق وعادات وشخصية أمة ما إلى الخصائص الطبيعية للبلد"^(٧٢). والمباراة يتبعها ما يؤكد ما ييسر وسهولة، كالإشارة إلى نهر النيل، وإلى مناخ مصر "المفيد للصحة إلى حد بعيد" وإلى "الدقة" التى

يتميز بها عمل الفلاحين، ولكن لين لا يجعل هذه الجزئية تفضى إلى الحدث التالى فى ترتيب سردى، بل يضيف إليها، وهو ما يؤدى إلى عدم تقديم 'الإشباع السردى' المتوقع على أسس شكلية محضة. وبعبارة أخرى أقول إنه رغم التزام الخطوط العريضة الكلية لنص كتاب لين بالتتابع السردى والسببى لدورة الميلاد والحياة والموت، فإن الجزئية الخاصة المقدمة فى حلقة التتابع نفسها تجهض الحركة السردية، إذ ينتقل لين من إبداء ملاحظة عامة، إلى تصوير بعض جوانب الشخصية المصرية، إلى أوصاف الطفولة والمرافقة والنضج والشيخوخة فى مصر، لكنه دائماً ما يقدم تفصيلات كثيرة ليمنع سلاسة الانتقال. فعلى سبيل المثال، ما نكاد نسمع عن مناخ مصر القبيد للصحة، حتى يقال لنا إن أعمار المصريين قصيرة فى الغالب بسبب الأمراض الفتاكة، وانعدام الرعاية الصحية، وجو الصيف الحاقق، وبعدها يقال لنا إن الحرارة "تحت المصرى" (وهو تعميم مطلق) على الإسراف فى الملذات الحسية، وسرعان ما تتوقف الأحداث وننفس فى التفاصيل الوصفية المصحوبة بالخرائط والرسوم الخطية، لما وجدته فى القاهرة من مبانٍ وحرارٍ ونافورات وأقفال. وعندما تعود النبذة السردية إلى الظهور، يتضح أنها لا تزيد عن مظهر شكلى.

ولا يحول دون تحقيق النظام السردى، فى الوقت الذى يعتبر فيه النظام السردى هو الخرافة المسيطرة على نص إدوارد لين، سوى قوة الوصف الخالصة المهيمنة الجبارة. فالهدف الذى يسعى لين لتحقيقه هو رسم صورة بصرية كاملة لمصر والمصريين، بحيث لا يُخفى شيئاً عن القارئ، وأن يقدم صورة المصريين دون تعمق، بل فى تفاصيل 'متورمة'. وهو 'راوية' نزاع إلى سرد الطرائف المتطرفة 'السادية الماسوكية'. أى الموحية بحب التآلم والإيلام، مثل وصف قيام الدراويش بتشويه أجسامهم، وقسوة القضاة، واختلاط الدين بالفجور بين المسلمين، وتطرف النزاع الشهبانية وما إلى ذلك. لكنه مهما تكن غرابة الحادثة ومهما يكن شذوذها، ومهما يبلغ انغماسنا فى تفاصيلها الكثيرة المرهقة، فإن لين حاضر هنا وهناك دائماً، ومهمته نجمية ما تفرق

ونمزيق، ونمكيكتنا من مواصلة السير وإن كان متقطعاً. وهو يتجفع فى أداء هذه المهمة، وذلك إلى حد كبير بفضل كونه أوروبياً وحسب، إذ يستطيع بهذه الصفة أن يخضع للعقل اللوان الانفعال والإثارة التى تبدو للأسف فى سلوك المسلمين، ولكن ذلك - أقصد قدرة لين على التحكم فى جموح موضوعه بلجام شديد من الانضباط والموضوعية - يرجع إلى حد أكبر إلى المسافة 'الباردة' التى تفصله عن الحياة المصرية والجانب الثمر لهذه الحياة.

ونقع اللحظة الرمزية الرئيسية فى بداية الفصل السادس، وعنوانه "الحياة المنزلية - بقية". وعندما يصل لين إلى هذه المرحلة يكون قد اتبع 'العُرف' الروائى الذى يتيح له أن يتجول فى أرجاء الحياة المصرية، وبعد انتهاء جولته فى المساكن العامة وعادات المنزل المصرى (فهو يمزج العالمين الاجتماعى والمكانى معاً) يبدأ فى مناقشة الجانب الخاص للحياة المنزلية. ويقول فوراً إن عليه "أن يقدم وصفاً ما للزواج وحفلات الزفاف". وكالعادة يبدأ الوصف بملاحظة عامة قائلاً إن الامتناع عن الزواج عندما يبلغ الرجل السن المناسبة ولا يعوقه عائق يبرر ذلك، يعتبره المصريون أمراً مستهجناً بل وماساً بالسمعة الطيبة". ودون تمهيد يتقل لين إلى تطبيق ذلك على حالته ويتضح أنه مذنب. ومن ثم يخصص فقرة طويلة لرد الضغوط التى يتعرض لها لتزويجه، وهو ما يرفضه بإصرار عنيد. وأخيراً وبعد أن يرفض لين أيضاً عرض صديق له بتدبير زواج مصلحة متبادلة له، تنتهى 'فصول' القصة فجأة إذ يكتفى لين بوضع نقطة فى آخر عبارته وإردافها بشرطة طويلة^(٧٣)، ثم يستأنف مناقشته العامة بملاحظة عامة أخرى.

ولا نفتصر دلالة ذلك على كونه نموذجاً لما يتبعه لين من مقاطعة مجرى السرد الرئيسى بإدراج تفاصيل مُخلّة بنظامه، بل تتضمن أيضاً انفصال المؤلف انفصلاً حقيقياً وصارماً عن الحركة الثمرة للمجتمع الشرقى. والقصة الصغرى التى تروى رفضه الانضمام إلى المجتمع الذى يصفه تنتهى بشجرة مشيرة، إذ يبدو أنه يقول إن قصته لا يمكن أن تستمر ما دام لم 'يدخل' خصوصية الحياة المنزلية، وهكذا يتوارى احتمال دخوله هذه الحياة. إنه دون

مبالغة يلغى وجوده باعتباره ذاتاً إنسانية برفضه الزواج لدخول المجتمع الإنسانى. وهكذا يحافظ على هويته 'المرجعية' باعتباره مشاركاً وحميماً ويدعم موضوعية روايته. فإذا كنا قد علمنا من قبل أن لين لم يكن مسلماً، فنحن نعلم الآن أنه كان مضطراً - حتى يصبح مستشرقاً، لا شرقياً - إلى حرمان نفسه من المتع الحسية للحياة المنزلية، بل إنه اضطر إلى تجنب الانتماء إلى زمانه برفضه الدخول فى دورة الحياة الإنسانية، ولم يكن يستطيع إلا بهذا الأسلوب السلبى أن يحتفظ بمرجعيته اللازمية باعتباره مراقباً.

كان على لين أن يختار إما أن يعيش دون "منقصات ومتاعب" وإما أن ينجز دراسته للمصريين المحدثين. وكانت نتيجة اختياره، بوضوح، هى التى مكته من معرفة المصريين، لأنه لو كان قد أصبح واحداً منهم لما غدا منظوره معتمداً خالصاً، بريئاً من 'التلوث' ومن الحياة الجنسية. وهكذا فإن لين يكتب المصادقية والشرعية 'الأكاديمية' بطريقتين مهمتين ومُلتَحَتَيْن، الأولى هى التدخل فى المجرى السردى الطيمى لحياة البشر، فذلك ما تنجزه التفاصيل الهائلة، حيث يتمكن ذكاء المراقب الاجنبى من تقديم المعلومات المتراحمة ثم إقامة الروابط فيما بينها وضم بعضها إلى البعض، أى إنه يقوم 'بتشريح' المصريين أولاً، إن صح هذا التعبير، ابتغاء عرض التفاصيل ثم ضم الأجزاء بعضها إلى بعض بنبرة النصيح والإرشاد. والثانية هى عدم الارتباط بالجانب الخلاق 'التوليدي' للحياة المصرية الشرقية، وهذه هى المهمة التى ينجزها فمعه لشهوته الحيوانية، من أجل نشر المعلومات، لا فى مصر أو من أجل مصر بل فى الأوساط العلمية الأوروبية بصفة عامة ومن أجلها. ولقد كان نجاحه فى فرض إرادته العلمية على واقع غير منظم، وفى تركه عامداً مفر إقامته كيمياء يبنى المشهد الذى جلب له الشهرة العلمية، مصدراً لشهرته العظمى فى حوالب الاستشراق، فلم يكن من الممكن الحصول على مثل ما حصل عليه من معرفة مفيدة، وصياغتها ونشرها. إلا بمثل ما أقدم عليه من ضروب الحرمان.

وأما العملاق الكبيران الآخران لإدوارد لين، وهما معجمه العربى الذى

لم يتمكن قط من إتمامه، وترجمته الممثلة لألف ليلة وليلة، فقد دعا النظام المرفى الذى دثته كتاب المصريين المحدثين. ففى عمليه الأخيرين نخفى فرديته اختفاء كاملاً، ويكتفى لين بالظهور باعتباره القناع الرسمى للشارح والترجم الجديد (ألف ليلة) والمعجمى الموضوعى. ويتحول لين من مؤلف معاصر لمادة موضوعه إلى باحث مستشرق فى العربية الفصحى وفى الإسلام الكلاسيكى، وهو الجانب الذى يبقى فى قيد الحياة من شخصية المؤلف الأولى. ولكن شكل ذلك 'البقاء' هو الذى يهمنا، إذ إن التركة العلمية لإدوارد لين لم تكن تعنى الشرق فى شيء، بطبيعة الحال، ولكنها كانت تعنى الكثير للمؤسسات والمهنيات فى مجتمعه الأوروبى. وكانت بعض هذه أكاديمية - مثل جمعيات الاستشراق الرسمية ومؤسساته وهيئاته - أو خارج النطاق الأكاديمى، وبصور بالغة الخصوصية، نلمحها فى عمل الأوروبيين اللاحقين الذين أقاموا فى الشرق.

وإذا قرأنا كتاب المصريين المحدثين الذى وضعه لين، لا باعتباره مصدراً للأدب 'الشرقى' بل باعتباره عملاً موجهاً لتنمية تنظيم الاستشراق الأكاديمى، فسوف نجد فيه إيضاحات مفيدة، إذ إن وضع الذات 'الوراثية' فى موقع ثانوى بالنسبة للمرجعية البحثية عند لين يتفق اتفاقاً دقيقاً مع زيادة التخصص فى المعرفة بالشرق، وزيادة اكتسابها الصفة المؤسسية، التى تمثلها شتى الجمعيات الشرقية، إذ إن الجمعية الآسيوية الملكية كانت قد أنشئت قبل ظهور كتاب لين بعقد كامل، ولكن لجنة المراسلات التابعة لها - والتى كانت "أهدافها تتمثل فى تلقى المعلومات والتحريرات الخاصة بالشرق فى مجالات الفنون والعلوم والأدب والتاريخ والآثار"^(٧١) - كانت هى المستفيدة 'النبوية' من 'ذخيرة' معلومات لين، وهى المعلومات التى سبقت معالجتها واكتملت صياغتها. وأما فيما يتعلق بنشر أعمال من نوع عمل لين، فلقد توافرت لذلك عدة جهات، بخلاف شتى جمعيات المعرفة المقيدة، فى العصر الذى شهد استفاد طاقات البرنامج الاستشراقى الاصلى لتعزيز التجارة والتبادل مع الشرق، وكان من بين هذه الجهات جمعيات علمية متخصصة أصدرت أعمالاً

تدل على ما تتمتع به البحوث العلمية التزيهة من قيم كامنة (إن لم تكن فعلية). وهكذا فإن أحد البرامج التي وضعتها الجمعية الآسيوية الفرنسية ينص على ما يلي:

تأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، وغير ذلك من الكتب الأساسية الأخرى المعترف بأنها مفيدة أو لا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معينون اللغات الشرقية؛^١ والمساهمة، من خلال الاشتراكات أو غيرها من الوسائل في نشر أعمال من نوع الأعمال التي ينجزها المؤلفون في فرنسا أو في الخارج؛ واقتناء المخطوطات، أو النسخ الكلى أو الجزئية للمخطوطات الموجودة في أوروبا، وترجمتها أو اقتطاع مقتطفات منها، وزيادة أعدادها بنسخها إما عن طريق فن الحفر أو الطباعة بالحجر وتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا والتاريخ والفنون والعلوم من اكتساب الوسائل التي تتيح للجمهور الاستمتاع بشمار كدهم وسهرهم؛ ولقت نظر الجمهور من خلال مجلة دورية مكرسة للأدب الآسيوي، إلى الإبداعات العلمية أو الأدبية أو الشعرية للشرق، ونظائرها التي تبتدعها أوروبا بانتظام، وإلى تلك الحفائض عن الشرق التي قد تهم أوروبا، وإلى تلك المكتشفات والأعمال التي قد تصبح الشعوب الشرقية موضوعاً لها، فهذه إذن هي الأهداف التي تقترح الجمعية الآسيوية أن تعمل على تحقيقها.

كان التنظيم المنهجي الذي وضعه الاستشراق لنفسه هو الحصول على المادة الشرقية ونشرها بصورة منتظمة باعتبارها ضرباً من المعرفة المتخصصة. فالبعض ينسخ ويطبع كتب النحو، والبعض يحصل على نصوص أصلية، والبعض يضاعف أعدادها وينشرها على نطاق واسع، بل و'يوزع' المعلومات على الناس في مطبوعات دورية. ولقد كتب لين كتابه، وضحى بذاته، في إطار هذا النظام ومن أجله. ونحن نجد أيضاً ما ينص على الطريقة التي

يستمر بها عمله فى ' أرشيفات ' الاستشراق، ألا وهو إنشاء " متحف "،
حسبما يقول ساسى:

متودع هائل لجميع الأشياء، ومن شتى الأنواع، من الرسوم،
ومن الكتب الأصلية، والخرائط، وروايات الرحلات، وإنتاجها
لكل من يرغب فى تكريس نفسه لدراسة الشرق؛ وذلك
بأسلوب يمكن كل دارس من هؤلاء بأن يشعر بأنه انتقل كأنما
بفعل السحر، إلى داخل قبيلة منغولية مثلاً أو أصبح يعيش
وسط أبناء الجنس الصينى، وفقاً لما اختاره موضوعاً لدراساته
... ومن الممكن أن نقول ... إنه بعد الانتهاء من نشر كتب
أساسية فى ... اللغات الشرقية، لن يكون لدينا ما هو أهم
من وضع حجر الزاوية لهذا المتحف، وهو الذى اعتبره بمثابة
تعليق حى أو ترجمان ينطق بلسان المعاجم^(٧٥).

وكلمة ' ترجمان ' العربية هى الأصل الدقيق الذى اشتقت منه كلمة
' ترشمان ' الفرنسية وتعنى " المترجم " أو " الوسيط " أو " المتحدث باسم
غيره "، فمن ناحية نجد أن الاستشراق قد ' حصل على ' الشرق بأقصى قدر
يمكن من الحرقة وعلى أوسع نطاق ممكن؛ ومن ناحية أخرى جعل المعرفة به
' مألوفة ' للغرب، بعد أن جعلها غمر بمصفاء القواعد التنظيمية، والتصنيفات،
والحالات التى تمثل عينات محددة، والمراجعات الدورية، والمعاجم، وكتب
النحو، والشروح، والطبعات المتوالية، والترجمات، وكلها يمثل فى مجموعها
صورة تحسب الشرق محاكاة ظاهرية، وكلها يعيد تقديم الشرق فى صورة
مادية فى الغرب ومن أجل الغرب. أى إن الشرق كان يُعْتَرَم تحويله من صورة
الشهادات الشخصية، وغير الواضحة أحياناً، والتى كان يدلى بها من يقومون
بالرحلات الجسورة ومن أقاموا فى الشرق، إلى صورة غير شخصية يتولى
تحديد معالمها صف كامل من الباحثين العلماء، أى تحويل الشرق من صورة
الخبرات المتتابعة التى تأتى بها البحوث الفردية إلى متحف خيالى ما، أو قل
إلى متحف بلا جدران، يصبح فيه كل ما جُمع من أقاصى البقاع وشتى

ضروب الثقافة الشرقية، ممثلاً للشرق بصورة قاطعة. كما كان يجرى تحويله مرة ثانية وإعادة بنائه، حتى تصبح عصبه الشذرات التي عاد بها مُجَزَّأة من قاموا بالاستكشاف، واشتركوا في الحملات، وفي أداء مهمات بعينها. وفي الجيوش، وفي التجارة، مادة استشراقية لها معنى، بعد أن تكتسى الثياب المعجمية، والبيليوغرافية، والتصنيفية، والنصية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الشرق قد أصبح، بتعبير درزائيلي، حياة عملية، يستطيع المرء فيها أن يعيد تكوين الشرق، وأن يسترجعه، وأن يعيد تكوين نفسه في غضون ذلك ويسترجعها.

رابعاً: الخجاج ورحلات الحج

من بريطانيا وفرنسا

كان على كل أوروبي يسافر إلى الشرق أو يقيم فيه أن يحصى نفسه من ضروب تأثير الشرق التي تثير الفلق. ولقد لجأ كاتب مثل لين آخر الأمر إلى 'إعادة جدولة' الشرق وتعديل موقعه عندما بدأ الكتابة عنه، فمظاهر الشذوذ في الحياة الشرقية - من التقاويم 'الزمنية' العجيبة، إلى التضاريس المكانية غير المألوفة، إلى اللغات ذات الغرابة الدافعة على اليأس، إلى الأخلاقيات التي تبدو منحرفة - تقل كثيراً عندما تتخذ صورة سلسلة من الموضوعات المفصلة والمقدمة في أسلوب الشر الأوروي المعيارى. ومن الصحيح أن نقول إن لين عندما أضفى الصورة الشرقية على الشرق لم يقف عند تحديد صورته الواقعية بل عدّلها ونقحها، أى إنه حذف منها كل ما يمكنه أن يؤذى الحساسية الأوروبية، بالإضافة إلى ما يمس وجوه تعاطفه الإنسانى الشخصى. وفي أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يחדش 'الصحة' أو 'اللباقة' الجنسية، فكان كل شئ في الشرق - أو على الأقل في الشرق المتمثل في مصر عند إدوارد لين - يتز خطورة جنسية. ويهدد الصحة العامة واللباقة المتزلية بسبب الإفراط في "حرية الجماع"، وهو التعبير الذى لم يستطع لين أن يتجنبه، خلافاً لما يتسم به عادة من التحرز في القول.

ولكن الشرق كان يمثل ضرورياً أخرى من التهديد بخلاف الجنس، وكانت جميعاً تمحو التقسيمات التي يقيمها الأوروبيون على أسس الزمان والمكان والهوية الشخصية، بل وتمحو عقلانية هذه المفاهيم لديهم، ففي الشرق كان المرء يواجه، فجأة، عراقاً زمنية لا يتخللها العقل، وجمالاً غير إنساني، ومسافات لا تقف عند حدود. وكان من الممكن الانتفاع بهذه المفاهيم بقدر أكبر من 'البراءة'، إن صح هذا التعبير، إذا جعلت موضوعاً للتفكير والكتابة، بدلاً من خوضها مباشرة. وهكذا فإن الشرق في قصيدة 'ذاجاور'، أي الأجنبي أو الأوروبي، للشاعر بايرون، وفي ديوان الشرق والغرب للشاعر جوته، وقصيدة 'الشرقيون' للشاعر فكتور هوجو، يتخذ صورة للانطلاق، وصورة 'الفرصة الأصلية'، وهي التي نسمع نغمتها الرئيسية في قصيدة جوته 'هجير' :

الشمال والغرب والجنوب تَفْتَتُ
والعروش تنفجرُ والامبراطوريات تَرْتَعِدُ
وتطير، وفي الشرق النقي
تتنسم نسائم الشيوخ الحكماء!

كان المرء يعود دائماً إلى الشرق - "فإلى هناك، في نقاء وصلاح سوف أعود إلى الأصول العميقة للجنس البشري" - ويرى فيه استكمالاً وناكباً لكل ما كان قد تخيله :

الله في الشرق
والله في الغرب

ويقاع الشمال والجنوب

تستقر في سكينته يديه^(٧٦) .

كان الشرق بشعره وجوّ وإمكاناته يمثل شعراء مثل حافظ، فهو مكان 'غير محدود' كما يقول جوته، وهو أكبر سناً وأكثر شباباً منا نحن الأوروبيين. وقد أخذ هوجو في قصيدته "صيحة الحرب التي يطلقها المفتى"

و "حزن الباشا" (٧٧) صورة الضراوة والحزن البالغ لدى الشرقيين لا من خشية فعلية على الحياة ولا من الإحساس بالضياع الذى يوقع فى الحيرة، بل من قولنى و جورج سيل، فهما العالمان اللذان ترجما الروعة الهمجية فأحالاها إلى معلومات يستطيع الشاعر ذو الموهبة الرفيعة استخدامها.

وهكذا استطاع الأدباء استغلال المادة التى أصبحت متاحة بفضل المستشرقين، مثل لين وساسى، ورينان وفولنى، وجونز (ناهيك بكتاب وصف مصر) وبفضل غيرهم من الرواد. وعلينا أن نتذكر الآن مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التى تدور حول الشرق وتستند إلى الإقامة الفعلية فيه. فلقد أدت المكتسبات الصارمة للمعرفة إلى تخلص الكتابة الاستشراقية من "حساسية" المؤلف، ومن هنا كان تشذيب لين لكتابه بحذف ما يتصل بذاته، ومن هنا أيضاً نشأ النوع الأول من الأعمال التى عدناها. وأما النمطان الثانى والثالث فتبرز فيهما ذات المؤلف بروراً واضحاً، وتعتبر إما تابعة للصوت الذى يتولى تقديم المعرفة الحقيقية، (النمط الثانى) أو مسيطرة بحيث يمر من خلالها كل ما يقال لنا عن الشرق (النمط الثالث). لكننا نجد أن الشرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كله - أى بعد نابليون - مكاناً يُحجُّ إليه، وكان كل عمل رئيسى يتسمى إلى الاستشراق الصادق، وإن لم يكن دائماً أكاديمياً، يتخذ شكله وأسلوبه ومقصده من فكرة الحج إلى الشرق. كما نجد فى هذه الفكرة، مثلما نجد فى الأشكال الأخرى الكثيرة للكتابة الاستشراقية التى ناقشناها، أن الفكرة الرومانسية التى تقول بإعادة البناء الذى يشيع النفس (المذهب الطيعى للأسباب الخارقة) تمثل المصدر الرئيسى.

كان كل حاج أو زائر للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصة، ولكن هناك حدوداً لما يمكن أن نرى إليه رحلة الحج، وللشكل أو الهيئة التى يمكن أن تتخذها، وللحقائق التى يمكنها الكشف عنها. كانت جميع رحلات الحج إلى الشرق تمر بالأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس، أو كان عليها أن تمر بها، وكانت معظمها، فى الواقع، محاولات للحياة من جديد فى الواقع

اليهودى المسيحى / اليونانى الرومانى، أو لتحرير قسم من ذلك الواقع، فى الشرق المديد ذى الخصب الذى لا يصدق العقل. كان الشرق الذى أضفيت عليه صورة الشرق الخاصة، أى الشرق الذى صورته المستشرقون، يمثل التحدى الذى لا بد من خوضه، مثلما كان الكتاب المقدس، والحملات الصليبية، والإسلام، ونابليون، والاسكندر سوابق مهية لها وزنها. ولم تكن صورة الشرق التى رسمها العلماء عائقاً يعوق تأملات الحاج وتهويمات خياله الخاصة فحسب؛ بل إن وجود هذه الصورة السابق للرحلة كان يقيم الحواجز بين المسافر المعاصر وبين كتابته، إلا إذا انفصلت صورة الشرق فى كتب المكتبة عن تلك الكتب وانتقلت إلى 'المشروع' الجمالى، على نحو ما حدث عندما انتفع نيرفال و فلوير بالمادة التى وجداهما عند إدوارد لين. وكان من العوائق الأخرى ما تفرضه المقتضيات الرسمية للبحث الاستشراقى من قيود بالغة الشدة. وكان بعض الحجاج، مثل شاتوبريان، يزعم بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل ذاته فحسب، قائلاً: «سأذهب بحثاً عن صور (شعرية): هذا كل ما فى الأمر»^(٧٨) وأما فلوير، وثيبنى، ونيرفال، وكتجليك، وذرانيلسى، وبيرتون فقد قاموا برحلاتهم جميعاً لإزالة 'العفن' الذى كان يكسو الأرشف الاستشراقى القائم من قبل. وكان المعتزم أن تصبح كتاباتهم مستودعاً جديداً قسباً للخبرة بالشرق - ولكن هذا المشروع نفسه، كما سوف نرى، كان يتحول فى العادة (وإن لم يكن فى جميع الأحوال) إلى النزعة الاختزالية للمنشرق. وأسباب ذلك مُركّبة من عدة عناصر، ولكنها تتصل إلى حد بعيد بطبيعة الحاج، وبالطريقة التى يتهجها فى كتابته، والشكل المقصود للعمل.

ماذا كان الشرق يمثل للمسافر الفرد فى القرن التاسع عشر؟ انظر معى أولاً إلى الفرق بين من يتكلم الإنجليزية ومن يتكلم الفرنسية، كان الشرق هو الهند بالنسبة للأول، بطبيعة الحال، فهى مكان تمتلكه بريطانيا فعلاً، ومن ثم كان المرور من الشرق الأدنى يمثل سبيل الوصول إلى مستعمرة كبرى. وهكذا نرى أن المساحة المتاحة لانطلاق خياله تخضع للحدود التى تفرضها حقائق

الواقع، من الإدارة، إلى المشروعية الإقليمية، إلى السلطة التنفيذية، فكان سكوط، وكنجليك ودررائيلي، ووربيرتون، ويسرتون، بل وحتى جورج إليوت (وهي التي تجمل الغرب بضع خططا من أجل الشرق في روايتها دانييل ديروندا) كُتَّابًا، مثل لين نفسه وجونز من قبله، يرون الشرق في صورة يحددها الامتلاك المادى، أو قل تحددها 'المخيلة المادية'، إن صح هذا التمييز. كانت انجلترا قد هزمت نابليون، وأجَلَّتْ فرنسا، وكان العقل الإنجليزى يتعرض الامبراطورية التي يسودها والتي أصبحت في الثمانينات من القرن التاسع عشر عُتْد دون انقطاع من البحر المتوسط حتى الهند - وتتخذ صورة الأرض التي تخضع من أقصاها إلى أقصاها للسلطة البريطانية. وكانت الكتابة عن مصر أو سوريا أو تركيا، شأنها شأن السفر فى أى منها، بمثابة التجوال فى الأراضى الخاضعة للإرادة السياسية، والإدارة السياسية، و 'التعريف' السياسى. كان النفوذ الإقليمى يجبر الفكر على الخضوع له، حتى بالنسبة لكاتب متحرر من القيود مثل دررائيلي، فلم تكن روايته تانكرد مجرد طائر شرقى غريب، لكنها كانت نموذجًا يجسد الإدارة السياسية الحليفة للقوى الفعلية على أراضٍ حقيقية .

وعلى العكس من ذلك كان 'الحاج' الفرنسى يخامرهُ إحساس بالفقدان العميق فى الشرق، إذ كان يأتى إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه، على عكس بريطانيا، وجود سيادى. وكان حوض البحر المتوسط يرجع أصداه هزائم الفرنسيين، من الحملات الصليبية إلى نابليون. وأما الذى أصبح يعرف باسم "المهمة الحضارية" فقد بدأ فى القرن التاسع عشر باعتباره أفضل المتاح بعد المرتبة الأولى التى يحتلها الحضور البريطانى. ومن ثم فإن 'الحجاج' الفرنسيين، من فولتى فصاعدًا، كانوا يرسمون ويقصدون ويتخيلون ويتأملون الأماكن الموجودة فى أذهانهم فى المقام الأول، فأقاموا مشروعات لتأليف معزوفة موسيقية فرنسية الطابع، بل وربما أوروبية، فى الشرق، وكانوا يفترضون بطبيعة الحال أنهم هم الذين سوف يقومون بشوزيع اللحن على الآلات المختلفة. كان الشرق عندهم شرق الذكريات، والاطلال الموحية،

والأسرار المنسية، والتوافقات الخيثة، ويمثل أسلوباً خاصاً 'للوجود' شبه قائم على قيم جمالية، وهو الشرق الذى كانت 'أعلى' صورته الأدبية تتمثل فى أعمال نيرفال وفلووير، وهما اللذان كان يقوم عملهما على أسس ثابتة من الأبعاد الخيالية غير القابلة للتحقيق (إلا جمالياً).

وكان ذلك يصدق إلى حد ما أيضاً على من قاموا برحلاتهم من العلماء الفرنسيين فى الشرق، إذ كان اهتمام معظمهم مُنصباً على الماضى الذى يصوره الكتاب المقدس، أو الحملات الصليبية، كما قال بذلك هنرى بوردو فى كتابه المسافرون فى الشرق^(٧٩). ويجب أن نضيف إلى هذه الاسماء (بناء على اقتراح حسن النوتى) أسماء علماء اللغات السامية الشرقية، ومن بينهم كترمير؛ وصولسى، مستكشف البحر الميت؛ وريتان الباحث فى الآثار الفينيقية؛ وجوداس دارس اللغات الفينيقية؛ وكاتافاجو ودفريرى، اللذان درسا الأنصارية والاسماعيلية والسلاجقة؛ وكليمون-جانو الذى قام باستكشاف أرض جوديا (اليهودية)؛ والمركز دى فوجييه، الذى كان عمله يتركز فى تفسير الكتابات المنقوشة فى تدمر. وبالإضافة إلى هؤلاء نجد مدرسة علماء الآثار المصرية برمتها، المنحدرة من شامبوليون وماريت، وهى المدرسة التى كان من أفرادها فيما بعد ماسبيرو ولوجران. ويجدر بنا أن نذكر مؤشراً على الفرق بين حقائق الواقع عند البريطانيين وخيالات الفرنسيين، ألا وهو ما قاله الرسام لودوفيك ليبك فى القاهرة، عندما أدلى بتعليق حزين عام ١٨٨٤ (بعد بداية الاحتلال البريطانى بعامين) قائلاً "مات الشرق فى القاهرة". ولم يعرب عن الرضى عن قمع بريطانيا للثورة العربية الوطنية إلا ريتان، ذلك المنصرى الواقعى، إذ قال - بحكمته الأعظم! - إن الثورة كانت "عاراً على الحضارة"^(٨٠).

وعلى عكس قولنى ونابليون، لم يكن 'الحجاج' الفرنسيون فى القرن التاسع عشر يطلبون حقائق علمية بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غريبة وإن كانت ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على 'الحجاج' من الأدباء، ابتداءً بشاتوبريان، الذين وجدوا فى الشرق مكاناً يتفق مع أساطيرهم

وشواغلهم ومتطلباتهم الخاصة. وهنا نلاحظ كيف كان 'الحجاج' جميعاً، والفرنسيون منهم بصفة خاصة، يستغلون الشرق في عملهم حتى يبرروا، تبريراً مُلِحاً إلى حد ما، 'رسالتهم' الوجودية. ولم يكونوا يستطيعون التحكُّم في دفعات مشاعرهم الذاتية إلا حين تبرز أغراض معرفية إضافية للكتابة عن الشرق. إذ إن لامارتين مثلاً يكتب عن نفسه، وأيضاً عن فرنسا باعتبارها قوة مهيمنة في الشرق، والمشروع الأخير هو الذى يكتب صوت الدوافع التى تكمن خلف أسلوبه، ويتحكم آخر الأمر فى هذه الدوافع التى تليها روحه هو، وذاكرته هو، وخياله الخاص. وهكذا لم يستطع أى من 'الحجاج'، فرنسيين كانوا أم انجليز، أن يسيطر السيطرة الصارمة على نفسه أو على ذاته مثلما فعل إدوارد لين، بل حتى ولا ريتشارد بيرتون ولا ت. ا. لورنس، فلقد كتب الأول ما يشبه رحلة الحج الإسلامية وكتب الثانى ما كان يسميه رحلة حج عكسية الاتجاه، أى انطلاقاً من مكة، إذ قدما 'أكواماً' من المادة الاستشراقية التاريخية والسياسية والاجتماعية دون أن تبرأ من وجود 'الذات' على نحو ما رأينا عند لين. ولهذا فإن بيرتون ولورنس وتشارلز داوتى يشغلون موقعاً وسطاً بين لين وشاتوبريان.

وكتاب شاتوبريان رحلة من باريس إلى القدس ومن القدس إلى باريس (١٨١٠ - ١٨١١) يسجل تفاصيل الرحلة التى قام بها فى عامى ١٨٠٥ - ١٨٠٦ بعد جولته فى أمريكا الشمالية. وتشهد مئات الصفحات التى يتكون منها الكتاب على صحة اعتراف المؤلف الذى يقول "إننى أتكلّم إلى الأبد عن نفسى"، حتى إن استدال، وإن لم يكن من الكتاب المتكرين لذواتهم، كان يعزو فشل شاتوبريان فى القيام بدور المسافر العليم إلى "أنانيته القبيحة". لقد أتى شاتوبريان بأحمال بالغة الثقل من الأهداف والافتراضات الشخصية إلى الشرق، وأفرغ فى الشرق هذه الأحمال، ثم انتقل بعد ذلك إلى الدفع بالناس والاماكن والافكار كيما تدور حول الشرق كأنما لم يستطع شىء مقاومة خياله الغلاب. ولكن شاتوبريان جاء إلى الشرق بشخصية بناها لنفسه، لا بذاته الحقيقية. وكان يرى أن بونابرت هو آخر الصليبيين، وأنه (أى شاتوبريان) كان

بدوره "آخر فرنسي يغادر بلده للسفر فى الأراضي المقدسة بالأفكار والاهداف والمشاعر الخاصة بحُجَّاج الأزمان السالفة". ولكن كانت وراء ذلك أسباب أخرى: وكان السبب الأول هو التناظر بمعنى التناسق، إذ كان قد زار العالم الجديد وشاهد آثاره الطبيعية، وأراد أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومشاهدة آثاره المعرفية، ولما كان قد درس الآثار الرومانية والكَلْبِيَّة، لم يتبقى له سوى الإطلاع على أطلال أثينا ومنف (عمقيس) وقرطاجنة (قرطاجة) ، والسبب الثانى هو استكمال ما لديه من الصور وتجهيد مخزونه منها، والثالث هو تأكيد أهمية الروح الدينية، فكان يقول إن "الدين نوع من أنواع اللغات العالمية التى يفهمها البشر أجمعين"، وهل ثم مكان أفضل لمراقبة ذلك من الشرق، حتى فى البقاع التى يسود فيها "دين متواضع نسبياً مثل الإسلام". وقبل ذلك كله كان شاتوبريان يريد أن يرى الأشياء لا على حقيقتها بل بالصورة التى اترضها لها، فكان يقول إن القرآن "كتاب محمد"، وإنه لا يتضمن "أى مبدأ حضارى، ولا أى مفهوم قادر على الارتقاء بالشخصية". ويقول فى نبرة أقرب إلى اختراع ما يزعمه فى سرده "إن هذا الكتاب لا يَحُضُّ على كراهية الطفليان أو على حب الحرية"^(٨١).

كان الشرق يبدو لهذه الشخصية المتحذلقة التى اصطنعها شاتوبريان لروحه قديمة أصابها يد البلى وتنتظر الترميم على يديه، قائلاً إن العربى الشرقى كان "إنساناً متحضراً ثم تدهور فعاد إلى حالة الوحشية". ولا عجب إذن فى أنه حين شاهد العرب يحاولون الحديث بالفرنسية، أحس بما أحسه روبنسون كروسو عندما استخفه الطرب لسماع بيغاه يتحدث للمرة الأولى. صحيح أنه كانت فى الشرق أماكن معينة مثل مدينة بيس لحم (وقد أخطأ شاتوبريان خطأ فاحشاً فى تفسير معناها الاشتقاقى) يستطيع الإنسان أن يجد فيها شيئاً ما بالحضارة الحقيقية - أى الأوروبية - ولكن هذه الأماكن قليلة ومتباعدة. ويقول إن المرء يجد فى كل مكان شرقيين - عرباً - تسم حضارتهم، مثلما يتسم دينهم وأخلاقهم بدرجة كبيرة من التواضع والهمجية والتناقض بحيث لا يستحقون فتح بلدانهم من جديد. وكان يقول إن الحملات الصليبية لم تكن

عدواناً، بل كانت النظر المسيحي العادل لوصول عمر إلى أوروبا. ثم يستدرك قائلاً إنه حتى لو كانت الحملات الصليبية عدواناً في صورتها الحديثة أو صورتها الأصلية، فإن القضية التي أثارها كانت تتجاوز المسائل العادية للبشرية الفانية:

لم تكن قضية الحملات الصليبية تنحصر في تخليص الضريح المقدس، ولكنها كانت تتعلق إلى درجة أكبر بمعرفة من يكتب له الفوز على الأرض: عقيدة كانت تعادى الحضارة وتحبذ الجهل بانتظام [يقصد الإسلام طبعاً] وتناصر الاستبداد والرق، أم عقيدة كانت من وراء الصحوة الجديدة عند المحدثين لعبقريّة العصور الخوالي وإلغاء العبودية الحفيرة؟^(٨٢).

وقد كانت هذه أول إشارة مهمة للفكرة التي كُتِبَ لها أن تكتسب سلطة لا تكاد تحتل، وتشي بما يقترّب من الغباء، في الكتابة الأوروبية: ألا وهي أن أوروبا تُعلّم الشرق معنى الحرية، وهو المعنى الذي كان شاتوبريان وكل من جاء بعده يعتقد أن الشرقيين، وخصوصاً المسلمين، لا يدرون عنه شيئاً على الإطلاق:

لا يعرفون شيئاً عن الحرية، وليست لديهم ذرة من اللياقة، فالقوة إلههم. وعندما تمر عليهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يقيمون العدل السماوي، يكتسون مظهر الجنود الذين لا قائد لهم، والمواطنين الذين لا مُشَرِّعَ لهم، والأسرة التي لا أب لها^(٨٣).

وهكذا نجد أوروبا يتحدث في عام ١٨١٠ مثل كرومر عام ١٩١٠، قائلاً إن الشرقيين يحتاجون 'الفاتح'، ولا يجد تناقضا في الزعم بأن الفتح الغربي للشرق لم يكن غزواً بل تحريراً. وشاتوبريان يصوغ هذه الفكرة كلها في القالب الرومانسي الذي يفيد 'الخلاص'، قالب المهمة المسيحية التي تعني إحياء عالم ميت، وبعث إحساسه بإمكاناته الكامنة، وهي التي لا يستطيع

إدراك وجودها تحت السطح الحامد المنحط إلا الأوروبي. وهذا يعني أن على المسافر أن يهتدى ويترشد بالمعهد القديم وبالاتاجيل في فلسطين^(٨١)؛ ومن المحال بغير هذا السبيل تجاوز الانحطاط الظاهر للشرق الحديث. ومع ذلك فلا يرى شاتوبريان أى مفارقة فى عجز جولته ورؤيته عن الإنصاح له بأى شيء عن الشرقى الحديث، ومصير هذا الشرقى، إذ لا يعنى شاتوبريان فى الشرق إلا ما يُحدثه هذا الشرق فى نفس شاتوبريان من تأثير، وما يسمع لروحه أن 'فعله'، وما يتيح له به أن يكشف عن نفسه، وعن أفكاره وتوقعاته. فالحرية التى تهمة إلى ذلك الحد لا تزيد عن كونها إطلافاً لذاته من قفار الشرق المعادية.

وأما المكان الذى يسمح له إطلاق سراحه بالذهاب إليه فوراً فهو العودة إلى عالم الخيال والتفسير الخيالى. وينظم وصف الشرق تحت وطأة الخطط والانساق التى تفرضها عليه الذات 'الامبراطورية' التى تسفر كل السفور عن سلطاتها. فإذا كنا نرى فى نشر إدوارد لين كيف تخفى الذات حتى يظهر الشرق بجميع تفاصيله الواقعية، فإن الذات عند شاتوبريان تذهب نفسها فى تأمل العجائب التى تخلفها، ثم تولد من جديد فى صورة أقوى وأقدر على تذوق سلطاتها والتمتع بتفسيراتها، فهو يقول:

عندما يتجول المرء فى بقاع أرض جوديا (اليهودية) يستولى الملل على قلبه أول الأمر، لكنه حين يستقل من بقعة منعزلة إلى سواها، ويجد المكان يمتد أمام عينيه بلا حدود، ينشع الملل تدريجياً، ويشعر المرء برهة خفية، لكنها لا تؤدى إلى اكتئاب النفس على الإطلاق بل تثبت فيها الشجاعة وتسمو بالعنفية الأصلية للإنسان. وتتكشف أشياء غريبة من شتى بقاع الأرض التى تنبض بالمعجزات: الشمس الحارقة، والعُقاب الجامحة، وشجرة التين العقيم؛ إنها تنمى جميعاً للشعر، وجميع المشاهد التى وردت فى الكتاب المقدس حاضرة هناك. كل اسم يضم فى باطنه لُغزاً، وكل كهف يفصح عن المستقبل، وكل قمة تل

مارالت في أعماقها نيرات أحد الأنبياء. لقد تحدث الرب نفسه من هذه الشيطان: وما هي ذى مجارى السيول التي جفت، والصخور التي انشقت، والقبور التي انفتحت، وجميعها يشهد على المعجزة. لا تزال الصحراء تبدو كأنها أخرستها الرهبة، وأكاد أقول إنها لم تستطع أن تخرق الصمت منذ أن سمعت صوت الأزل الأبدي^(٨٥).

وبفصح مجرى التفكير في هذه الفقرة عن الكثير، فالإحساس برهبة كالرهبة التي صورها پاسكال، في القرن السابع عشر، لا يقف تأثيره عند تقليل الثقة بالنفس بل إنه يحفز هذه الثقة وينشطها بما يشبه المعجزة، ومن ثم يبرز مشهد الأرض العقيم كأنما هو نصٌّ مُصوَّرٌ يقدم نفسه للذات الفاحصة التي تدعمت وأصبحت بالغة القوة. وهكذا فإن شاتوبريان يتخطى الواقع المزدري، على ما به من رهبة، للشرق المعاصر حتى يستطيع مواجهته في علاقة أصيلة وخلاقة. وعندما نصل إلى نهاية الفقرة يكون الكاتب قد تخلى عن صورة الإنسان الحديث واكتسب صورة العراف الخالم الذي يكاد أن يكون 'معاصراً' للرب نفسه، فإذا كانت صحراء جوديا (اليهودية) قد ظلت صامته منذ أن تكلم الرب فيها، فإن شاتوبريان هو الذي يستطيع أن يسمع الصوت، وأن يفهم معناه، وأن يجعل الصحراء تخاطب قارئة من جديد.

لقد كشف شاتوبريان عن مواهبه العظمى في 'الخدس المتعاطف' حين استطاع تمثيل وتفسير 'الغاز' أمريكا الشمالية في ملحمة التي لم تكتمل عن الهنود الحمر 'أثالا'، وفي رتيه، وكذلك تمثيل وتفسير المسيحية في كتابه عبقرية المسيحية، ثم استار الشرق هذه اللواهب فاثبت مزيداً من العظمة في قدرته على التفسير خلال كتابة كتاب الرحلة المشار إليه. إذ لم يعد المؤلف يعالج هنا البدائية الطيعة، والمواطن الرومانية، بل أصبح يعالج قدرة الخلق الأزلية، والأصالة الربانية اللتين استودعنا أولاً في الشرق الذي يصوره الكتاب المقدس، ومكتسبا فيه في صورة كامنة دون أن يخرجهما أحد. ومن المحال، بطبيعة الحال، إدراكهما ييسر وسهولة، بل كان على شاتوبريان أن

يطمح إليهما، وينالهما. ولقد كان هذا الغرض الطموح هو الذى جعل المؤلف رحلته وسيلة لتحقيقه، مثلما كان على شاتوبريان أن يعيد بناء ذاته بصورة جذرية فى النص حتى يحققه. وكان شاتوبريان، على عكس إدوارد لين، يحاول أن يهضم الشرق: إنه لا يقتصر على امتلاكه بل إنه يمثله ويتكلم باسمه، لا فى إطار التاريخ، بل خارج إطاره، فى البعد اللارمنى لعالم التأم الثنائى تماماً بتوحد البشر مع الأرض، والرب مع البشر، وهكذا فحين يصل إلى بيت المقدس، يصل إلى مركز رؤيته والغاية القصوى لرحلة حجه، فيمنح نفسه ضرباً من المصالحة الكاملة مع الشرق، مع الشرق اليهودى والمسيحى والمسلم واليونانى والفارسى والرومانى، والشرق الفرنسى أخيراً. وهو يبدى تأثره بمحنة اليهود، لكنه يرى أنهم يساعدون، هم أيضاً، فى إيضاح رؤيته العامة، كما إنهم أفادوه أيضاً فى إضفاء لذعة الآسى اللازمة على حقه المسيحى، قائلاً إن الرب قد اختار شعباً جديداً، وليس هذا الشعب من اليهود^(٨١).

ولكنه يقدم مع ذلك بعض 'التنازلات' الأخرى اعترافاً بالواقع على الأرض، فإذا كانت بيت المقدس تمثل فى رحلته المقصد الأخير 'غير الأرضى'، فإن مصر تمده بالمادة اللازمة لاستطراد سياسى مطول، وأفكاره عن مصر تستكمل رحلة حجه استكمالاً دقيقاً، إذ تدفعه مشاهدة دلتا النيل الرائعة إلى أن يقول:

لم أجد إلا أن ذكريات بلدى العظيمة جديرة بهذه السهول
الرائحة؛ لقد رأيت بقايا آثار حضارة جديدة، أتت بها إلى
ضفاف نهر النيل عبقريّة فرنسا^(٨٢).

ولكن هذه الأفكار قد صيغت فى قالب الحنين إلى الوطن، لأن شاتوبريان كان يعتقد أنه يستطيع معادلة غياب فرنسا وهو فى مصر بغياب الحكومة الحرة التى تحكم شعباً سعيداً، وإلى جانب ذلك فإن مصر كانت تمثل الهبوط من الذروة الروحية التى بلغها فى بيت المقدس، ويعد أن ينتهى من التعليق السياسى على حالتها المؤسفة، يطرح على نفسه السؤال المعتاد عن

'الاختلاف' الناجم عن التطور التاريخي، قائلاً: كيف أصبح هذا الشعب النوبي المنحط من "المسلمين" يسكن الأرض التي كان أصحابها، الذين يختلفون اختلافاً شاسعاً، قد بهروا وقتلوا هيرودوت وديودوروس؟

وكان ذلك بمثابة الدواعي المناسب لمصر، إذ يفادها فاصداً تونس العاصمة، ويزور اطلال قرطاجنة هناك، وأخيراً يعود إلى الوطن. لكنه يفعل شيئاً أخيراً جديراً بالذكر في مصر: كان قد عجز عن زيارة أهرام الجيزة واكتفى بمشاهدتها من بعيد، لكنه تحشم إرسال مبعوث إليها حتى ينقش على أحجارها اسم شاتوبريان، مضيئاً - لفائدتنا - قوله "على المرء أن يفي بجميع الالتزامات الصغيرة للمسافر البار". وعادة ما لا نولى مثل هذه اللزمة الجذابة من العادات السياحية إلا بسمه عابرة، ولكنها تكتسب أهمية أكبر مما يبدو لنا للوهلة الأولى باعتبارها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة، حيث يتأمل شاتوبريان مشروعه الذي استغرق عشرين عاماً في دراسة "جميع مخاطر وجميع أحزان" من يقيم في المنفى، ويذكر في تبصرة رثاء كيف كان كل كتاب من كتبه يمثل في الواقع امتداداً لوجوده. فلما كان رجلاً لا يملك منزلاً ولا يأمل في إمكان الحصول على منزل، فهو يجد أنه قد تخطى مرحلة الشباب منذ عهد بعيد، ويقول إن السماء إذا أكرمته بالراحة الأبدية، فهو يبعُد بتكريس نفسه في صمت لإقامة "أثر خالد لوطني". وأما ما تبقى له على هذه الأرض فهو كتاباته، وهي تعتبر كافية إذا ظل اسمه باقياً، وإذا لم يكتب البقاء لاسمه، فهو يرى أنها زادت عن الحد^(٨٨).

وهذه الأسطر الأخيرة تعود بنا إلى اهتمام شاتوبريان بنقش اسمه على الأهرام ولا بد أننا أدركنا أن مذكراته الشرقية التي تدور حول ذاته تقدم لنا 'خبرة بالذات' لا يتوقف عن 'عرضها' ولا يكل ولا يمل من خوضها، فالكثافة كانت تمثل لشاتوبريان 'فعل حياة' أي إثباتاً لوجوده في قيد الحياة، ومن ثم كان من المحال أن يتحرك شيئاً، ولو كانت قطعة حجر في مكان قصي، دون كتابة ما دام حياً. فإذا كان لين قد جعل المرجعية العلمية والتفاصيل الكثيرة 'تتهك' الخط السردى في كتابه، فإن شاتوبريان يحول

السرد لديه إلى ساحة لتأكيد إرادة فرد عاشق لذاته وبالغ القلب. وإذا كان لين على استعداد للتضحية بذاته من أجل مذهب المستشرق، فإن شاتوبريان يجعل كل شيء يقوله عن الشرق خاضعاً كل الخضوع لذاته. ولكن أياً من هذين الكاتبين لم يكن يتصور أن من يخلفه سوف يواصل العمل المثمر الذي بدأه، فلقد دخل لين مجال الموضوعية 'غير الشخصية' للمبحث التقني، مدركاً أن عمله سوف يستفيد الآخرون منه، ولكن ليس باعتباره وثيقة إنسانية، وأما شاتوبريان فكان يرى أن عمله سوف يقرم، مثل النقش الرمزي لاسمه على الهرم، شاهداً على ذاته ودالاً على معناها. وأما إذا لم يكن قد نجح في إطالة عمره بالكتابة، فسوف تكون "زائدة عن اللازم"، كما يقول، أى من النوافل.

وحتى إذا كان جميع زوار الشرق بعد شاتوبريان وإدوارد لين قد أخذوا أعمالهما في حسابانهم (بل وإلى حد النقل حرفياً من كتاباتهما في بعض الحالات) فإن التركة التي خلفها محمد مصير الاستشراق والخيارات التي اقتصر عليها. فكان الكاتب إما أن يكتب علماً مثل إدوارد لين أو أقوالاً شخصية مثل شاتوبريان. وكانت مشكلات النوع الأول تنحصر فيما تدل عليه من ثقة غريبة 'غير شخصية' في إمكان إطلاق الأوصاف على ظواهر عامة جماعية، وفي ميل هذا النوع إلى عدم استنباط الحقائق من الشرق ذاته بل من الملاحظات الخاصة به. وكانت مشكلة النوع الثاني هي تراجع المحتوم إلى الموقع الذي يساوى فيه بين الشرق وبين التهويمات الخيالية الخاصة، حتى ولو كانت هذه التهويمات رفيعة المستوى حقاً، من الناحية الجمالية. وفي كلتا الحالتين، بطبيعة الحال، كان الاستشراق يتمتع بتأثير قوى في أساليب وصف الشرق وتحديد خصائصه. ولكن الذي حال الاستشراق دون تحقيقه، ولا يزال يحول حتى اليوم، فكان زاوية النظر إلى الشرق التي لا تنتمي إلى التعميم المحال، أو إلى الطابع الفردى الثابت الرصين. وأما البحث في الاستشراق عن 'زاوية حية' للواقع الإنساني أو حتى الاجتماعي للشرقي - باعتباره إنساناً معاصراً يعيش في العالم الحديث - فهو بحث عن المحال.

ويرجع جانب كبير من سبب علم وجود هذه 'الزاوية الحية' إلى تأثير هذين الخيارين اللذين وصفتها، أى مذهب إدوارد لين ومذهب شاتوبريان، البريطانى والفرنسى على الترتيب. والواقع أن نمو المعرفة، وخصوصاً المعرفة المتخصصة، يسير بخطوات بالغة البطء. فهذا النمو أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة الإضافة أو التراكم، بل إنه يتمثل فى خطوات تقوم على الانتقاء فى الجميع، والإزاحة، والإلغاء، وإعادة الترتيب، والإصرار، فى إطار ما يُطلق عليه تعبير 'اتفاق الآراء' البحثية. ولم تكن المعرفة المتمثلة فى الاستشراق تستمد سلطتها فى القرن التاسع عشر من السلطة الدينية، مثلما كان عليه الحال قبل عصر التنوير، بل بما نستطيع أن نطلق عليه تعبير الاستشهاد بمرجعية السلف فى إعادة البناء، وابتداءً من ساسى كان موقف الباحث المشرقى هو نفسه موقف العالم الذى يستعرض سلسلة من شذور النصوص، ثم يقوم بتحريرها وترتيبها، مثلما يقوم مُرَمِّمُ الرسوم القديم بوضع سلسلة منها مع بعضها البعض ابتغاء إخراج الصورة 'التراكمية' التى تمثلها ضمناً. وهكذا فإن المشرقين يتناولون أعمال بعضهم البعض، فيما بينهم، بنفس هذا الأسلوب الاستشهادى. فكان بيرتون، على سبيل المثال، يتناول ألف ليلة وليلة أو مصر، بصورة غير مباشرة من خلال عمل إدوارد لين، والاستشهاد بما قاله واقتطاف أجزاء منه، وقد يظمن فيما ذهب إليه حتى وهو يسلم له بمرجعية عظمى. وكانت رحلة نيرفال الخاصة إلى الشرق قد مرت بطريق لامارتين، ومرت رحلة لا مارتين بطريق شاتوبريان. ونقول بعبارة موجزة إن الاستشراق باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة المتنامية كان يعتمد فى غذائه بصفة رئيسية على الاستشهاد بمقتطفات من عمل الباحثين السابقين فى هذا المجال. وحتى لو صادف المشرقى مواداً جديدة، فإنه كان يحكم عليها باستمارة 'المنظورات'، والأيديولوجيات، و'الاطروحات الاسترشادية' من أسلافه (على نحو ما يفعل الباحثون كثيراً). ونقول بتعمير دقيق إلى حد كبير، إذن، إن المشرقين الذين خلفوا ساسى ولين قد أعادوا كتابة ساسى ولين، وإن الحجاج الذين خلفوا شاتوبريان أعادوا كتابته. وهكذا كانت الحفائى الفعلية للشرق الحديث تُستبعد بانتظام من كل إعادة للكتابة، وهى

التي تتسم بالتداخل، خصوصاً عندما يفضل بعض الحجاج الموهوبين، مثل نيرفال وفلويسر، الأوصاف التي جاء بها لين على ما تشهد به عيونهم وأذهانهم مباشرة.

ولا يعتبر الشرق في نظام المعرفة الخاصة بالشرق مكاناً بقدر ما يعتبر موضوعاً أو عُرْقاً أدبياً بمعنى أنه مجموعة من الإشارات والإحالات، وحزمة من الخصائص، وهي التي قد تنشأ فيما يبدو من قول مقتطف يُستشهد به، أو من شذرة من شذور النصوص، أو من اقتباس من عمل كتبه شخص ما عن الشرق، أو بعض ما تخيله أحد الأسلاف، أو من مزيج من هذه جميعاً فالكتابة عن الشرق تقدم قصصاً خيالية تتضمن الملاحظة المباشرة أو الوصف في ظروف معينة، ولكن هذه وتلك تعتبر ثانوية تماماً، وفي جميع الأحوال، لمهام منهجية من نوع آخر. فالشرق في أعمال لامارتين ونيرفال وفلويسر يعتبر إعادة تقديم لمادة معتمدة، يهتدى فيه الكاتب بالرغبة في إثارة اهتمام القارئ من خلال الجوانب الجمالية والبنائية للعمل. والكتاب الثلاثة يؤكدون الاستشراق أو جانباً من جوانبه، حتى مع السماح للرؤى القصصية بأن يقوم، على نحو ما ذكرت، بدور بالغ الضخامة. وسوف نرى أن هذا الرؤى القصصية، على الرغم من طابعه الفردي الفذ، ينتهي إلى الرؤى، مثل بوفار وبيكوشيه، بأن رحلة الحج ما هي في الحقيقة إلا صورة من صور النسخ أو النقل.

وعندما بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق في عام ١٨٣٣ كتب يقول إنه قام بها باعتبارها شيئاً طاملاً كان يحلم به: "فالرحلة إلى الشرق [كانت] تشبه عملاً كبيراً تقوم به حياتي الباطنة". وهو يرحل مُحَسِّلاً باليول المسبقة، وضروب التعاطف والانحياز، فهو يكره الرومان وقرطاجنة، ويحب اليهود والمصريين والهنودس، ويزعم أنه سوف يكتب الملحمة الخاصة بهم مثل دانتي. وبعد أن يتسلح بقصيدة "وداع" رسمية لفرنسا يذكر فيها كل ما يعترز عمله في الشرق، يبحر إلى الشرق. كان كل ما يقابله أول الأمر إما يؤكد نبوءاته الشعرية أو يحقق ميله إلى المقارنة والتشبيه. فالليدي هسترستانهوب تشبه الساحرة كيركي، التي مسخت البحارة في ملحمة

الأوديسية، لكنها هنا ساحرة الصحراء؛ ويقول إن الشرق هو "وطن خيالي الخاص"، والعرب شعب بدائي، وشعر الكتاب المقدس محفور في أرض لبنان، وإن الشرق يشهد بالضخامة الجذابة لآسيا وبقالة اليونان النسيية. لكنه يصبح، حالما يصل إلى فلسطين، صانعاً متاصلاً لشرق خيالي. فيزعم أن أفضل صورة لسهول كنعان توجد في لوحات الرسامين يوسان وكلود لورين، في القرن السابع عشر. وبعد أن كان يصف رحلته بأنها "ترجمة" أول الأمر إذ به يحولها إلى صلاة تنشط فيها ملكات ذاكرته ونفسه وقلبه، أكثر مما تنشط فيها ملكات عييه أو عقله أو روحه^(٨٩).

وهذا 'الإعلان' الصريح يرخى الزمام بصورة كاملة لما كان يتمنع به لامارتين من حماس للقباس وإعادة البناء (دون ضابط أو رابط). فهو يقول إن المسيحية دين خيال وتذكر، ولما كان يرى أنه يمثل الزمن الورع خير تمثيل فإنه يمارس هاتين المصفتين. وإذا حاولنا تقديم قائمة "بملاحظاته" المفرضة فلن تنتهي: إنه يرى امرأة تذكره بشخصية 'هايدي' في قصة دون جوان، ويقول إن العلاقة بين المسيح وبين فلسطين تشبه العلاقة بين روسو وجنيف، ونهر الأردن في الواقع أقل أهمية من "الألفاظ" التي يثيرها في النفس، والشرقبون، والمسلمون بصفة خاصة، كالي، وانجهااتهم السياسية هوائية مشبوبة لا مستقبل لها، وتذكره امرأة أخرى بفكرة في ملحمة أتانالا لثاتوبريان، وإن لم يكن ثاتوبريان، ولا تاسو، الشاعر الملحمي الإيطالي ابن القرن السادس عشر، قد أصابا في رسم صورة الأرض المقدسة (وكانت رحلات ثاتوبريان التي قام بها قبل لامارتين تطارد انحصار لامارتين في ذاته، ولولاها ما اكرثت لشيء على الإطلاق) وهلم جرأً. وأما الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي، وهو الموضوع الذي يتحدث فيه بشقة فائقة، فلا تفصح إطلاقاً عن أي قلق لجهله التام باللغة العربية. وكل ما يهمه هو أن رحلاته في الشرق قد كشفت له أن الشرق "أرض العقائد، وأرض المعجائب"، وأنه قد عيّن شاعراً للشرق في الغرب. وهو يقول دون أن تشوب كلماته أدنى نبرة من نبرات السخرية من ذاته:

هذه الأرض العربية أرض العجائب، فكل شيء ينبت فيها،
وكل ساذج أو متعصب يمكنه أن يصبح نبياً هناك بدوره^(٩٠).

وهكذا فلقد أصبح نبياً لا شيء إلا لإقامته في الشرق وحسب.

وبانتهاء قصته يكون لامارتين قد حقق الغرض من رحلة حجه إلى
الضريح المقدس، وهو الذي يمثل البدء والنتهى للزمن والمكان جميعاً، ولقد
استوعب ما يكفى من الواقع للانفصالات منه عائداً إلى التأملات الخالصة،
والعزلة، والفلسفة، والشعر^(٩١).

ويسمر لامارتين على مستوى الشرق الجغرافى المحض فيتحول إلى
شاتوبريان جديد، فيستعرض الشرق كما لو كان إقليمًا شخصيًا (أو فرنسيًا
على الأقل) جاهزاً لما قد تفعله به الدول الأوروبية. والواقع أن لامارتين كان
أبعد ما يكون عن الرحالة والحاج الذى يتنقل فى زمن ومكان حقيقين، بل
إنه أصبح ذاتاً تخطت شخصيته وتجاوزتها، وتوحدت فى السلطة والوصى مع
أوروبا كلها. وأما ما كان يراه فكان الشرق المقبل على التمزيق المحتوم فى
المستقبل، بعد إخضاعه للهيمنة الأوروبية وتكريس أوروبا لذلك. وهكذا يولد
الشرق من جديد، فى الرؤية التى تمثل ذروة حديث لامارتين، فى إطار حق
أوروبا فى السيطرة عليه، قائلاً:

والهيمنة من هذا اللون، وفقاً لهذا التعريف وطبقاً لتكريسها
وتخصيصها باعتبارها حقاً أوروبياً، تكمن بصفة أساسية فى
الحق فى احتلال منطقة ما، وكذلك السواحل، من أجل
تأسيس مدن حرة فيها، أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ تجارية
تحرر عليها السفن بانتظام...

ولا يقف لامارتين عند هذا الحد، بل يواصل 'صعوده' حتى يصل إلى الموقع
الذى يختزل فيه الشرق الذى رآه وزاره لتوه فى صورة "أمم بلا أراضٍ، ولا
أوطان، ولا حقوق، ولا قوانين، ولا أمن... تنتظر فى قلق حماسة"
الاحتلال الأوروبى لها^(٩٢).

ولم أجد في جميع رؤى الشرق التي اختلقها الاستشراق تلخيصاً أو فنى من هذا التلخيص، دون مبالغة. فرحلة الحج التي قام بها لامارتين إلى الشرق لم تقتصر على اختراق وعى غلاب للشرق، بل تجاوزت ذلك إلى الإلغاء الفعلى لذلك الوعى نتيجة التحامه بوعى غير شخصى يتمثل فى السيطرة الأوروبية على الشرق. أى إن الهوية الفعلية للشرق تذوى وتنحصر فى مجموعة من الشذرات المتابعة، أى ملاحظات لامارتين القاسمة على الذاكرة، وهى التى يضم بعضها إلى بعض فى وقت لاحق ويعبر عنها من جديد تعبيراً يوحى بأنها تمثل حلم نابليون فى السيطرة على العالم. فإذا كانت الهوية الإنسانية لإدوارد لين قد اختفت فى الشبكة العلمية للتصنيفات التى وضعها للحياة فى مصر، فإن وهى لامارتين يتجاوز حدوده الطبيعية كل التجاوز، وهو بذلك يكرر رحلة شاتوبريان ورؤاه، ثم إذا به يتجاوزها بدخوله فى عالم التجريد عند الشاعر شلى وعند نابليون، وهى الرؤى التى تتيح نقل العوالم والسكان من مكان لمكان كأنها أوراق اللعب الكثيرة على المنضدة. وأما ما يتبقى من الشرق فى نثر لامارتين فلا يكاد يُعتدُّ به على الإطلاق، فواقعه الجغرافى السياسى تظمسه الخطط الموضوعية للشرق. كما أن الأماكن التى رآها، والأشخاص الذين قابلهم، والخبرات التى اكتسبها، تُختزَلُ جميعاً حتى تصبح أصداً محدودةً لحقيقتها، فى خضم تعميماته المتباهية، فهو يحو آخر آثار الخصوصية فى "الملخص السياسى" الذى يختتم به الكاتب كتاب رحلة فى الشرق.

ولابد لنا من إجراء مقابلة بين الذاتية المتعالية شبه الوطنية عند لامارتين، وبين ما يعتبر مضاداً لها عند نيرفال وفلوبير، إذ إن أعمالهما الشرقية تنهض بدور كبير فى أعمالهما الكاملة، وهو دور يفوق كثيراً دور رحلة لامارتين الإمبريالية فى أعماله. ومع ذلك فقد جاء كل منهما إلى الشرق بعد استعداده، مثل لامارتين، بقراءة مستفيضة فى الآداب الكلاسيكية أى اليونانية واللاتينية، والآداب الحديث، والاستشراق الأكاديمى؛ وكان فلوبير أشد صراحة فى الحديث عن هذا الاستعداد من نيرفال، الذى يقول مخادعاً فى

بنات النار إن كل ما عرفه عن الشرق كان ينحصر في ذكرى شبه منسية من أيام تعليمه في المدرسة^(٩٣). والأدلة القاتمة في رحلة في الشرق تناقض ذلك تمامًا، وإن كانت تشير إلى معرفة أقل منهجية وانضباطًا من فلووير بالمسائل الشرقية. ولكن الحقيقة الأهم هي أن انتفاع الكاتين (نيرفال في ١٨٤٢ - ١٨٤٣ وفلووير في ١٨٤٩ - ١٨٥٠) شخصيًا وجماليًا بزيارتهما للشرق كان يفوق انتفاع جميع الرحالة في القرن التاسع عشر. كان كلاهما يتسم بالعبقريّة، بدايةً، وكان لذلك تأثيره المهم، شأنه شأن انغماسهما الكامل في جوانب الثقافة الأوروبية التي تشجع الرؤية المتعاطفة للشرق، على ما بها من انحراف؛ وكان نيرفال وفلووير يتميان إلى جماعة الفكر والإحساس التي وصفها ماريو يراز في كتابه العذاب الرومانسي، وهي الجماعة التي كانت تهوى صور الأماكن الغريبة، وتنمى الذواق 'السادية الماسوكية' أي حب الإيلام والتألم (وهي التي كان يراز يطلق عليها اسم أولوجولاجنيا بمعنى لذة التألم والإيلام) كما كانت مفتونة بكل رهيب فظيع، وبفكرة المرأة القاتلة، وبالسرية وعلوم الغيب، وقد اجتمعت هذه العوامل كلها لتخرج لنا أعمالاً أدبية من النوع الذي تميز به جوتييه (الذي كان مفتونًا هو نفسه بالشرق) وسوينبيرن، وبودلير، وهابسمان^(٩٤). كان نيرفال وفلووير يجدان دلالة خاصة لنمط المرأة الذي تمثله كليوباترا وسالومي، وإيزيس، ولم يكن من قبيل المصادفة على الإطلاق أن يعمدا في أعمالهما عن الشرق، وفي زيارتهما له، إلى إعلان وإبراز قيمة كل نمط نسائي يتمي إلى هذا اللون الأسطوري، الغني بالإلهامات والتداعيات.

وقد جاء نيرفال وفلووير إلى الشرق - بالإضافة إلى مواقفهما الثقافية العامة - بأساطير شخصية كانت شواغلها، بل وبنائها نفسه، في حاجة إلى الشرق. كان الرجلان قد تأثرا 'بالنهضة الشرقية' بالصورة التي حددها لها كينيه وغيره، فكأنما يشدان الإنعاش الذي يأتي به كل ما يتسم بالقدم إلى حد الخرافة وكل ما هو غريب عجيب. ولكن رحلة الحج إلى الشرق كانت تمثل لكل منهما رحلة بحث عن شيء شخصي^{٩٥} نسبيًا؛ فكان فلووير يسعى في

سبيل العثور على "وطن"، بتعبير جان برونو^(٩٥)، في المواقع التي شهدت أصل الأديان والرؤى والعراقة الكلاسيكية السحيقة، وكان نيرفال يسعى وراء - أو بالأحرى يقف خلف - عواطفه وأحلامه الشخصية، مثل شخصية يوريك التي رسمها الروائي لورنس ستيرن في مواظ الأستاذ يوريك من قبله. وهكذا كان الشرق يمثل للكاتبين مكانًا سبقت رؤيته وكذلك مكانًا يكثر من الرجوع إليه بعد اكتمال الرحلة الفعلية، استنادًا إلى 'الاقتصاد' الذي تتميز به جميع المخيلات الجمالية الكبرى. وكان الشرق لكل منهما معنيًا لا ينضب مهما ينهل الكاتب منه، حتى ولو شابت كتابتهما عن الشرق لمسات خفية أمل، أو انقشاع وهم، أو تجريد من الغموض والأسرار.

وإذا الأهمية القصوى لنيرفال وفلوبير في دراسة ذهن المستشرق في القرن التاسع عشر، وهو موضوع هذه الدراسة، فترجع إلى أنهما انحزا عملاً يرتبط بنوع الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن ويعتمد عليه، ومع ذلك فهو يظل مستقلاً عنه. فلنتظر أولاً إلى مسألة نطاق العمل: لقد كتب نيرفال رحلة في الشرق في صورة مجموعة مذكرات للرحلة، وصور عامة وقصص وشذرات، ونحن نصادف هذا الانشغال بالشرق أيضاً في غير ذلك مما كتب مثل الأوهام الجغرافية، وفي رسائله وفي بعض قصصه وكتاباته الشعرية الأخرى. وكتابات فلوبير قبل زيارته وبعدها تنضج بالشرق، فالشرق يظهر في مذكرات الرحلة وفي الصورة الأولى من إغراء القديس أنطوان (وفي الصورتين الأخيرتين) وكذلك في هيروديا، وفي سلامبو، وفي العديد من مذكرات القراءة، والسيناريوهات، والقصص الناقصة التي لا تزال بين أيدينا، وهي التي درسها برونو بذكاء بالغ^(٩٦). كما نجد أصداً الاستشراق في روايات فلوبير الكبرى الأخرى أيضاً. وبصفة عامة نرى نيرفال وفلوبير يُفصّلان القول ويطوران من مادتهما الشرقية، ويدرجانها بسؤال مختلف في صلب الأبنية الخاصة لمشروعاتهما الجمالية الشخصية. ولكن هذا لا يعني أن الشرق كان موضوعاً عارضاً في كتابتهما، بل يعنى - على عكس ما رأينا عند كتاب آخرين مثل إدوارد لين (وكان الرجب لا يستعمران منه بل استحياء)

ومثل شاتوبريان، ولا مارتن، ورينان، وساسى - لم يكن الشرق عندهما يمثل موضوعاً يفهم أو كياناً يُمتلك أو يُختزل أو توضع له القواعد، بقدر ما كان مكاناً عاشا فيه واستغلاهما استقلالاً جمالياً وخيالياً باعتباره يتميز بانفصاح كبير ويتيح إمكانات كبيرة. لم يكن يهمهما إلا بناء عملهما باعتباره حقيقة شخصية وجمالية ومستقلة، لا الطرائق التى يتوصل بها من يريد أن يسيطر فعلياً على الشرق أو أن يرسم له صورة ثابتة. لم تستوعب الشرق ذاتُ أى منهما، ولم يُقم أى منهما الموازنة الكاملة بين الشرق وبين المعرفة الوثائقية والنصية به (أى الاستشراق الرسمى باختصار).

ومن ثم فنحن نرى من ناحية أن نطاق عملهما الشرقى يتجاوز أوجه القصور التى يفرضها الاستشراق المعتمد، ونرى من ناحية أخرى أن موضوع عملهما أكبر من أن يوصف بأنه شرقى أو استشراقى (وإن كانا يضيفان أيضاً صورة شرقية خاصة على الشرق)، إذ إن عملهما يتلاعب بأوجه القصور والتحديات التى يقدمها الشرق، وتقدمها المعرفة به إليهما، إذ يقول نيرفال، مثلاً، إن عليه أن يبت الحبوبة فيما يرى، لأن:

السماء والبحر لا يزالان قائمين، وسماء الشرق وبحر اليونان
يتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح، ولكن الأرض ميتة،
وهى ميتة لأن الإنسان قد قتلها، والأرباب قد فرت.

أى إنه إذا كان للشرق أن يحيا على الإطلاق، بعد أن 'فرت' أربابه، فلا بد أن يكون ذلك من خلال جهوده الحسنة. ويظهر الوعى السردى فى رحلة فى الشرق فى صورة صوت دائم الحسوية والنشاط، ينتقل فى مناهات 'الوجود' الشرقى مسلحاً - كما يقول لنا نيرفال - بلفظتين عربيتين هما 'طيب' التى تفيد القبول، و'مافيش' التى تفيد الرفض. وهما تتكاثران من المواجهة الانتقائية لعالم الشرق المتناقض، أى من مواجهته واستخلاص 'مبادئه السرية'، وقد تهيأ مسبقاً للإقرار بأن الشرق "بلد الأحلام والوهم" وهى التى تُخفى، مثل الخمر التى يراها فى كل مكان فى القاهرة، راحلاً حاملاً وعميقاً من الطاقة الجنسية الأنثوية. ويكتشف نيرفال مثلاً إدوارد إيفر من قله ضرورة

الزواج فى مجتمع مسلم، ولكنه، على عكس لين، يرتبط فعلاً بإحدى النساء، وإن كان ارتباطه بزئب لا يقتصر على كونه إلزامياً من الزاوية الاجتماعية، فهو يقول:

لابد أن أرتبط بفتاة سليمة الطوية، فى مستقبل العمر، تنتمى لهذه الأرض المقدسة، التى هى وطننا الأول؛ لابد أن أغتسل فى منابع الإنسانية الباعثة للحياة، والتى تدفق منها الشعر وإيمان آبائنا . . . أود أن أعيش حياتى مثل رواية من الروايات، وها أنذا أضح نفسى طائماً فى موقع أحد أولئك الأبطال من ذوى النشاط والعزم الذين يريدون، مهما يكلفهم الأمر، إبداع حدث درامى يدور حولهم، أى عقدة مركبة، أو باختصار فعل مادى^(٩٧).

أى إن نيرفال يستثمر نفسه فى الشرق، لكنه لا يخرج بسرد روائى مثلما يفصح عن مقصد خالد - وإن لم يكتمل تحقيقه قط - ألا وهو صهر العقل والحدث المادى معاً. وهذه 'القصة الفسد'، أو نظير رحلة الحج، تمثل انحرافاً عن صيغة القطع المنطقى من النوع الذى كان يراه من سبقه من الكتاب عن الشرق.

وهكذا يرتبط نيرفال مادياً وعاطفياً بالشرق، ويتجول بصورة 'غير رسمية' بين ثرواته وبيته الثقافية (الاثنية فى المقام الأول)، مبصراً فى مصر خصوصاً ذلك "المركز" الذى يشبه الأم، والذى يجمع بين "الغموض وبين إمكان الوصول إليه"، والذى تُستقى منه الحكمة كلها^(٩٨). وتتبادل انطباعاته وأحلامه وذكرياته مواقعها مع أقسام من السرد الزخرفى النمطى بالأسلوب الشرقى، كما تبرز حقائق الترحال الواقعية - فى مصر، ولبنان، وتركيا - بشكل الاستطراد المتعمد، كأنما يكرر نيرفال نسق رحلة شاتوبريان، سالكاً طريقاً 'تحت سطح الأرض'، وإن كان أقل سلطاناً ووضوحاً من طريق شاتوبريان. وقد صاغ هذه الفكرة ميشيل بيتور صياغة جميلة قائلاً:

كانت رحلة شاتوبريان تبدو لعيني نيرفال رحلة على السطح، أما رحلته هو فهي طريق محسوب بدقة، يستفح فيه بالمراكز [الثانوية] الملحقة به، وبالدهاليز التي تتمثل في كل ما حذفه وتحيط بالمراكز الرئيسية فيه، وهذا يتيح له أن يقدم الأدلة التي تتكون من جميع أبعاد الشراك التي تضمها المراكز العادية، عن طريق تغيير موقع النظر إلى هذه الشراك. وحين يتجول نيرفال في شوارع القاهرة أو بيروت أو القسطنطينية، فإنه يترصد بأى شيء يسمح له بأن يشعر بوجود كهف عمقد تحت روما وأثينا وبيت المقدس [المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان] ...

ومثلما يقيم شاتوبريان تواصلاً مع المدن الثلاث - روما بأباطرتها وبأبوابها والتي تعيد بناء تركة أثينا وبيت المقدس أو ميراثهما - تشترك كهوف نيرفال ... في التواصل.^(٩٩)

بل إن الحادئين الطولتين المحبوكتين، وهما "حكاية الخليفة حكيم" و"حكاية ملكة الصباح"، وهما اللتان يفترض أن تقدمتا 'خطاباً' سردياً صلباً وثابتاً، تدفعان نيرفال، فيما يبدو، إلى الابتعاد عن 'الغائبة' "فوق سطح الأرض"، وزيادة الاقتراب من العالم الداخلي للمسافرات والأحلام الذي لا يملك الذهن منه فكاًثاً. وكل من الحادئين تعالج مسألة تعدد الهوية، ومن المحاور الرئيسية فيهما - المصرح بها - محور زنا للمحارم، وكلتاها تُرجعنا إلى جوهر العالم الشرقي عند نيرفال وهو عالم أحلام قلقة سيالة تتكاثر إلى مالا نهاية فتتجاوز إمكان التوفيق بينها أو القطع في معناها، أو اكتساب الطابع المادى. وعندما تكتمل الرحلة ويصل نيرفال إلى سالطة في طريق عودته إلى أوروبا، يدرك أنه قد دخل "بلد البرد والعواصف، ولم يعد الشرق نبعاً يثل إلى بلاد حلساً من أحلام الصباح التي لن تلبث أن تخلقها ضروب مللي النهار"^(١٠٠). من كتب رحلة في الشرق صفحات كثيرة نقلها حرفياً من كتاب إدوارد ليرنر *القصصين المحدثين*، بل إن ما تتميز به

هذه الصفحات من ثقة واضحة يذوب، فيما يبدو، داخل جو التحلل والتعفن الذى يمثل الشرق عند نيرفال .

والمذكورة التى كتبها للرحلة تقدم لنا، فى رأى، نَصْنين كاملين يساعداننا على تفهم كيف قطع الشرق عنده كل ما يربطه بما يشبه النصور الاستشراقى للشرق، حتى ولو كان عمله يعتمد إلى حد ما على الاستشراق . ففى الاول تعبير عن جهد شهيته لاستيعاب الخبرة والذاكرة دون تمييز، فهو يقول "أحسن بالحاجة إلى استيعاب الطبيعة كلها (الأجنيبات من النساء) - تذكيراً لى بأننى قد عشت هناك". والثانى يفصل القول قليلاً فى معنى الاول: "الاحلام والحمق... رغبة الشرق. إن أوروبا تصعد. والحلم يتحقق... فيها هى. لقد فررت منها، ولقد فقدتها... وعاء الشرق"^(١١) أى إن الشرق يرمز لسمى نيرفال وراء الحلم، والمرأة الهاربة تشغل موقعاً رئيسياً فيه، سواء كان ذلك باعتبارها رمزاً للرغبة أم للفقدان. وتعبير نيرفال الأخير 'وعاء الشرق' قد يشير، فى غموضه، إما إلى المرأة باعتبارها الوعاء الذى فيه يُحمل الشرق، أو وعاء نيرفال الخاص للشرق، وهو الذى كتبه نثراً، أى رحلة فى الشرق. وفى الحالين يجعل الشرق مرادفاً للغياب الذى يذكره به .

هذا وإلا فكيف نفسر لجوء الرحلة - وهى ثمرة قريحة أصيلة فردية إلى حد بعيد - إلى الكسل الذى يتبدى فى اقتطاف فقرات مطولة من كتاب إدوارد لين، وإدراجها فى النص دون أدنى اعتراف بأنها مقتبسة، فكأنما كانت تمثل الوصف الذى يقدمه نيرفال نفسه للشرق؟ وكأنما عجز نيرفال عن العثور على واقع ثابت للشرق فى بحثه عنه، فأراد أن يضع النظام المنهجى لإعادة تقديمه للشرق، باللجوء إلى السلطة المستعارة لنص استشراقى معتمد. ولقد ظلت الأرض 'ميتة' بعد رحلته، وعلى الرغم من الصور الباهرة التى تجسد ذاته، وإن كانت ممزقة متفرقة فى الرحلة، فقد استمرت الذات تشعر أنها مخدرة ومنهكة دون تغيير، ومن ثم فإن استرجاع صورة الشرق كان يضعها، فيما يبدو، فى إطار سلبى، لا تجدد فيه وعاء سوى وعاء القصص التى أخفقت، والروايات التاريخية المضطربة، والنقل المباشر لبعض نصوص

الباحثين. ولكن نيرفال لم يحاول، على الأقل، أن ينقذ مشروعه بالاستسلام الكامل للمخططات الفرنسية التي تستهدف الشرق، وإن كان قد لجأ إلى الاستشراق في إقامة بعض حججه.

وعلى العكس من رؤية نيرفال السلبية لشرق أفريقيا، تتميز رؤية فلوير بالتجسيد البارز، فمذكرات رحلته وخطاباته تكشف عن رجل يتحرى الدقة في رواية الأحداث والحديث عن الأشخاص والأماكن، مستمتعاً بغرائبها، دون أن يحاول قط أن يختزل المتناقضات التي تعرض له. فاهتمامه فيما يكتب (أو ربما لأنه يكتب) ينصب على ما هو لافِت للنظر، بعد ترجمته إلى عبارات مصوغة بوعي ودقة مثل "النقوش وِرْقُ الطيور هما وحدهما اللذان يثيران إلى وجود حياة في مصر"^(١٠٢). وذوفه يميل إلى كل ما يمثل 'انحرافاً'، وكثيراً ما يتخذ ذلك صورة تجمع بين الحيوانية المفرطة، التي قد تصل حتى إلى حد البشاعة الغريبة، وبين الرهافة القصوى والفكرية أحياناً. ولكن فلوير لم يكن يقتصر على مجرد 'ملاحظة' ذلك النوع الخاص من الانحراف، بل كان يدرسه حتى أصبح يمثل عنصراً أساسياً من عناصر قصصه الروائية. ونحن نرى أن ألوان التضاد المألوفة، أو حالات ازدواج المعنى، وهو التعبير الذي يطلقه عليها هاري ليفين، التي تنتشر في جنبات كتابة فلوير - بين الجسم والعقل، وبين سالوميه والقدیس يوحنا، وبين سلامبو والقدیس انطوني^(١٠٣) - تجد تبريراً لصحتها فيما رآه في الشرق، وفيما استطاع أن يراه، بفضل تعليمه الانتقائي، من مشاركة بين المعرفة والفظاظة الجسدية. ولقد وقف في صعيد مصر مأخوذاً بتأمل الفن المصري القديم، ويعجب لما يتسم به من تكلف وفسق متعدد، متأسلاً "وإذن فقد عُرِفَت الصور الفاحشة في تلك الأزمان السحيقة؟" وأما قدرة الشرق على الإجابة فعلاً عن الأسئلة التي شغلتها والتي فاقت حدود الأسئلة التي يطرحها الشرق فتضح في الفقرة التالية:

نسألني [أي والدة فلوير] عما إذا كان الشرق قد حقق الصورة التي تخيلتها له، وأجيبك إنه حققها، بل وحقق ما يزيد عليها، إذ يمتد إلى ما يتجاوز كثيراً تلك الصورة الضيقة النطاق التي

كنت أتخيلها له. لقد وجدت الصور المرسومة بوضوح لكل ما كان غائماً مبهماً في ذهني. لقد حُلَّت الحقائق محل الافتراضات - وبدرجة متميزة إلى الحد الذي كان كثيراً ما يجعلني أحس كأنني لاقيت فجأة أحلاماً قديمة طواها النسيان^(١٠١).

والواقع أن عمل فلوير يتسم بدرجة من التركيب والانتساع تجعل أي وصف لكتابته عن الشرق تبدو عامة إلى أقصى الحدود وناقصة لا تكتمل أبداً. ومع ذلك، ففي السياق الذي أنشأه الكتاب الآخرون عن الشرق، يبرز عدد معين من الملامح الرئيسية للاستشراق عند فلوير بحيث يمكن وصفها دون عُجْنٍ أو مُجَاوِز. فإذا سلّمنا بالفوارق بين الكتابة الشخصية الصريحة (كالرسائل، ومذكرات الرحلات، وما يسجله الكاتب في مفكرته اليومية) وبين الكتابة الجمالية الرسمية (الروايات والحكايات) وأخذنا هذه الفوارق في اعتبارنا، فسوف نستطيع أن نقول إن المنظور الشرقي عند فلوير يضرب بجذوره في بحث متجه إلى الشرق وإلى الجنوب عن "رؤيا بديلة"، ويعني ذلك (كما يقول هاري ليفين) "الألوان الزاهية، على عكس المسحة اللونية الرمادية للمناظر الريفية في فرنسا وكان يعنى المشاهد المثيرة بدلاً من رتابة العادات اليومية، ويعنى كل ما يتسم بالغموض الدائم أبداً بدلاً مما هو مألوف رادت ألفتُه عن الحد"^(١٠٢). ولكن فلوير عندما زار الشرق فعلاً راحه وهَمُّ شيفوخسته وتقدمه في السن. وهكذا، فإن استشراق فلوير، مثل كل استشراق آخر، كان يؤمن بالإحياء وتجديد الشباب، فكان يحس أن عليه هو أن يعيد الحياة إلى الشرق وعليه أن يقدمه لنفسه ولقرائه، وكانت خبرته بالشرق في الكتب وعلى الطبيعة، واللغة الخاصة بتلك الخبرة، هي المكلفة بإنجاز هذه المهمة. ولذلك كانت رواياته عن الشرق بمثابة إعادة بناء تاريخي وعلمي مُفَصَّل. فمدينة قرطاجنة في رواية سلامبو، وجميع التصورات الصادرة من الخيال المحموم للقديس أنطوني، من الثمار الأصلية لقراءات فلوير الواسعة النطاق في المصادر (الغربية بصفة خاصة) عمّا في الشرق من أدبٍ وفنونٍ حربيةٍ وطقوسٍ ومجتمعات.

ويتبقى فى العمل 'الجمالى' الرسمى ذكريات أسفاره فى الشرق، إلى جانب الدلائل على قراءات فلوير النهمة ومراجعتة للنصوص وتنقيحها. وتقول "مكتبة الأفكار الشائعة" إن المستشرق "رجل قام برحلات كثيرة" (١٠٦) وإن كان فلوير يختلف عن معظم الرحالة الآخرين فى أنه انتفع برحلاته انتفاعاً عبقرياً. فمعظم خبراته مقدم إلينا فى قالب مسرحى، إذ لم يكن اهتمامه يقتصر على مضمون ما يراه بل كان يتعدى ذلك - مثل رينان - إلى أسلوب رؤيته له، أو الأسلوب الذى دائماً ما يتخذه الشرق فى تقديم نفسه، فيما يبدو، إليه، وأحياناً ما يكون هذا الأسلوب بشعاً، ولكنه دائماً جذاب، وفلوير هو أفضل جمهور يشاهده:

... مستشفى قصر العيني. حنة النظام والصيانة. من عمل كلوت بك - مازلت تشمر بوجود لمساته. حالات فظيعة من مرض الزهري. فى غير محالك عباس كثير من مصابون فى منطقة الشرج. عندما أشار لهم الطبيب قاموا جميعاً فوقوا على سرهم وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك يشبه تدريجاً فى الجيش) وفتحوا بأصابعهم منطقة الشرج ليظهروا ما بها من قرح. أقماع زهرية ضخمة. كان فى شرج أحدهم بعض الشعر النامى. وكان قضيب أحد كبار السن قد انسلخ جلده تماماً. أجفلت من رائحة العفونة. وهذا كسيح، تقوست يداه للخلف، وطالت أظفاره حتى صارت كالخالب، وكنت تستطيع أن ترى بناء عظام جسده باردة، واضحة وضوح الهيكل العظمى، وكان سائر جسده أيضاً نحيفاً إلى درجة لا تُتخيل، وكانت تحيط برأسه دوائر من الجذام الضارب إلى البياض.

غرفة التشريح: ... على المنضدة جثة شخص عربى

مفتوحة؛ شعر أسود جميل (١٠٧) ...

وترتبط التفاصيل البشعة فى هذا المشهد بمشاهدة كثيرة فى روايات فلوير، وهى التى يقدم إلينا فيها المرض كأنما يعرضه فى غرفة العمليات الجراحية. ويذكرنا

اقتناه بالتشريح والجمال، مثلاً، بالشهد الحثامى من رواية سلامجو،
والذى يصل إلى ذروته بوفاة 'ماتو' وما يحيطها من مراسم. ففى أمثال
هذه المشاهد يجمع تمامًا مشاعر النور أو التعاطف، فالعبرة فيها بتقديم
التفاصيل الدقيقة.

وأما أشهر اللحظات فى أسفار فلوير فى الشرق فتتعلق بالسيدة كشك
هاتم، وهى راقصة مصرية ذاتة الصيت، وغاية قابليها فى وادى حلفا. وكان
قد قرأ فى كتاب إدوارد لين عن 'العوالم' و'الحولات'، أى محترفى الرقص
من النساء والأولاد على الترتيب، ولكن خياله لا خيال إدوارد لين هو الذى
استطاع أن يدرك على الفور، وأن يتمنع كذلك، بالمفارقة التى تكاد تكون
ميتافيزيقية، والتى تتسم بها حرفة 'العائلة' ومعنى اسمها (وقد عاد جوزيف
كونراد فكرر ملاحظة فلوير فى روايته النصر عندما جعل بطله الرواية وعازفة
الموسيقى التى تسمى عائلة ذات جاذبية لانقسام وذات خطر على أكسيل
هيبست). والاسم بالعربية يعنى امرأة على عِلم. وكان اللقب يمنح فى
المجتمع المصرى المحافظ فى القرن الثامن عشر للنساء من منشآت الشعر
المتعلبات (العالمات). وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان اللقب
يستعمل كنوع من ألقاب الحرفة التى تطلق على الراقصات اللاتى كن
مومسات أيضاً، وهو ما كاتته كشك هاتم، وقد شاهدها فلوير وهى تؤدى
رقصة "النحلة" قبل مضاجعتها. كانت لا شك هى النموذج الأولى للعديد
من الشخصيات النسائية فى رواياته، فى 'عِلمها' بالفنون الحسية وإحكامها
لها، ورقتها، وكذلك (كما يقول فلوير) فظافتها الساذجة. وأما ما أحبه فيها
بصفة خاصة فكان أنها لا تطالبه بشيء على الإطلاق، فيما يبدو، وإن كانت
"الرائحة المفززة" للبق فى سريرها تختلط اختلاطاً ساحراً "بأريج بشرتها
التي كانت تقطر بعبير خشب الصندل" وبعد الانتهاء من رحلته كان قد كتب
إلى لويز كولىه رسالة يطمننها فيها قائلاً إن "المرأة الشرقية لا تعدو كونها آلة،
فهى لا تفرق بين رجل وآخر". وهكذا فإن النزعة الجنسية الصامتة التى لا
تُخترَلُ عند كشك هاتم قد سمحت لذهن فلوير أن يشطح فى تأملات

سيطرت عليه وتسلطت تَسَلُّطًا يذكُرنا إلى حد ما بموقف ديلورييه وفريدريك مورو في نهاية رواية التربية العاطفية:

أما أنا فلم يكذب يغمض لى جفن. كنت أتأمل تلك المخلوقة الجميلة النائمة (كانت تغط في سباتها وقد ألقت رأسها على ذراعى، ودست أصبعى السبابة تحت فلاتتها)، وتحولت ليلتى إلى حلم يقظة طويل لا نهاية لعمقه - وكان ذلك سبب بقائى. شرد فكرى فى اللبالي التى قضيتها فى بيوت الدعارة فى باريس - فعادت إلى سلسلة كاملة من الذكريات القديمة - وفكرت فيها، وفى رقصها، وفى صوتها وهى تغنى أغانى لم تكن تكن شيئاً بل ولم أكن أستطيع تمييز الفاظها عن بعضها البعض^(١٠٨).

كانت المرأة الشرقية تمثل مناسبة وفرصة لتأملات فلوير: لقد سحره اكتشافها الذاتى، ولامبالاتها العاطفية، وكذلك ما سمحت له بالتفكير فيه وهى راقدة إلى جواره. كانت كشك هاتم لا تمثل المرأة بقدر ما كانت تمثل الأنوثة الباهرة وإن كانت لا تعبر عن نفسها بلغة الالفاظ، وهكذا أصبحت النموذج الأولى الذى بنى عليه فلوير شخصيتى سلامبو وسالوميه، وكذلك جميع صور الإغراء الجسدى الأنثوى الذى تعرضت له شخصية القديس أنطونى لديه. كان يمكنها أن تقول - لو استطاعت الكلام - ما قالته ملكة سبا (التي رقصت أيضاً رقصة "النحلة") "لست امرأة، بل أنا عالم (كامل)"^(١٠٩). وإذا نظرنا إليها من زاوية أخرى وجدنا أن كشك هاتم رمز مقلق للخصب، وأنها 'شرقية' بصورة خاصة فى طابعمها الأنثوى الفياض الذى لا تبدو له حدود. ومسكنها بالقرب من أعالي نهر النيل يشغل موقعاً يشبه من الناحية البنيوية المكان الذى أُخْفِيَ فيه لثام تانيت - الربة التى توصف بانها ذات خصب جامع - فى رواية سلامبو^(١١٠). ومع ذلك فإن كشك هاتم، مثل تانيت وسالوميه وسلامبو، كُتِبَ عليها أن تظل عاقراً، تنشر الفساد، وليس لها ذرية. ونحن نستشف درجة تعميقها، هى والعالم الشرقى الذى تعيش فيه، لإحساس فلوير الشخص بالعمق من الفقرة التالية :

لدينا فرقة موسيقية كبيرة، لوحة ألوان زاخرة، وموارد متنوعة. وأفانين الصنعة والتملص التي نعرفها ربما كانت تزيد عن كل ما سبقت معرفته. لا ! إن ما نفتقده هو المبدأ الجوهري، روح الشيء، فكرة الموضوع نفسها. إننا نسجل مذكرات، ونقوم برحلات: خواء! خواء! نصبح باحثين، وعلماء آثار، وأطباء، وإسكافيين، وأصحاب ذوق رفيع. ما فائدة ذلك كله ؟ أين القلب، أين الحيوية، أين العصاراة ؟ من أين نبدا ؟ وإلى أين نمضي ؟ إننا نُحسِّنُ فن المصنِّع ونلعب الكثير من ألعاب اللسان، ونمارس الغزل والملاطفة ساعات : ولكن الأمر الحقيقي غائب ! قدف المتى، إغجاب طفل! (١١١)

ويرتبط الشرق بالجنس ارتباطاً لا تكاد تختلف صوره في جميع 'الخبرات الشرقية' عند فلووير، سواء كانت مثيرة أو مخيبة للآمال، ولم تكن إقامة هذا الارتباط عند فلووير أول مثال أو أشد الأمثلة تطرفاً على تلك الفكرة الملحّة دائماً، وبصورة بارزة، في المواقف الغربية تجاه الشرق. والواقع أن الفكرة نفسها لا تتغير، وبصورة تثير الدهشة، وإن كان من المحتمل أن عبقرية فلووير قد بذلت جهوداً تفوق كل ما عداها لإضفاء الوقار الفني عليها، ونحن لا نستطيع القطع في السبب الذي يجعل الشرق يوحى، حتى الآن، لا بالخصب فحسب بل بالوعد (والتهديد) الجنسي، وبالتزعة الحسية التي لا تكل أبداً، وبالرغبة غير المحدودة، وطاقات التوليد العميقة، وليس هذا، للأسف، مما يقع في نطاق تحليلي هنا، على الرغم من تواتر الإشارة إلى ظهوره. ومع ذلك فلا بد من الإقرار بأهميته باعتباره أنه قد أدى إلى ردود فعل مُركّبة، بل إنه أدى أحياناً إلى 'الكشف عن الذات' كشفاً مخيفاً عند المستشرقين، وكان فلووير يمثل نموذجاً طريفاً لهذا الموقف .

لقد جعله الشرق يرجع إلى موارده الإنسانية والتقنية، إذ إن الشرق لم يستجب، مثلما لم تستجب كشك هانم، لوجوده. كان يقف، مثل إدوارد لين من قبله، أمام حياة الشرق المتدفقة، فيشعر بأنه يعجز عن دخول المشهد

الذى يراه حتى يتسمى إليه، وربما كان يخامره أيضاً شعور (وُلَّده فى نفسه) بأنه ليس على استعداد لذلك. وكانت هذه، بطبيعة الحال، مشكلة فلوير دائماً، إذ كانت المشكلة قائمة قبل أن يلعب إلى الشرق وظلت قائمة بعد الزيارة. وقد اعترف فلوير بهذه الصعوبة، وكان 'الترياق' الذى توصل إليه فى كتاباته (خصوصاً فى عمل شرقى مثل إغراء القديس أنطوان) هو تأكيد شكل العرض الموسوعى للمادة على حساب المشاركة الإنسانية فى الحياة. والحق أن القديس أنطوان ليس سوى رجل لا يزيد الواقع فى نظره عن سلسلة من الكتب، والمشاهد، والمناظر الخلابة، التى تتكشف فى غواية أمام عينيه وعلى مبعده منه. والنطاق الهائل للعمل الذى اكتسبه فلوير مبنى^١ فى صورة تشبه - بتعبير ميشيل فوكو البالغ الدلالة - مكتبة مسرحية خيالية تستعرضها عين الناسك الشاحصة^(١١١)، ويستبقى العرض من صورته ذكريات فلوير عن مستشفى قصر العيني (التدريب العسكرى لمرضى الزهري) ورقصة كشك هائم. ولكن ما يتصل بالموضوع اتصالاً أوثق هو أن القديس أنطونى رجل أقسم على عدم الزواج، وضروب الغواية كلها - بالنسبة له - جنسية فى المقام الأول فى حالته. وبعد عرض جميع ألوان الفتنة الخطرة عليه، يُتاح له آخر الأمر أن يلقى نظرة سريعة على 'العمليات' البيولوجية للحياة، وهو يصاب بالهذيان حين يتمكن من رؤية الحياة وهى تولد أمامه، وهو المشهد الذى كان فلوير نفسه يشعر بالمعجز إزاءه فى أثناء إقامته فى الشرق. لكنه مادام أنطونى يهذى، فالكاتب يقصد أن يقيم الموقف على مفارقة ساخرة، إذ يقتصر ما يناله فى النهاية على الرغبة فى أن يصبح مادة، أن يصبح حياة، ولكنها لا تزيد فى أفضل حالاتها عن رغبة وحسب، ونسحق لا نستطيع أن نعرف إذا كانت هذه الرغبة قابلة للتحقيق أو للإشباع أم لا .

وعلى الرغم مما كان يتميز به ذكاء فلوير من حيوية، وبالرغم من قدرته الجبارة على الاستيعاب الفكرى، فلقد كان يشعر فى الشرق أولاً أنه "كلما زاد تركيزك على [التفاصيل] تضاع إدراكك للصورة الكلية"، وأنه من طبيعة الشرق، ثانيًا، أن "تنضم أجزاء الصورة فيه إلى بعضها البعض دون

تدخل خارجي“^(١١٣) . ومن شأن ذلك، في أفضل الأحوال، أن يخرج لنا شكلاً جذاب المظهر رائعاً، لكنه يظل ممتناً على المشاركة الكاملة فيه من جانب أبناء الغرب. وكان ذلك، على أحد المستويات، يمثل محنة شخصية فلووير، وقد ابتدع الوسائل اللازمة لمعالجتها، وسبقت لنا مناقشة بعض هذه الوسائل. ولكن الصعوبة كانت، على مستوى أعم وأشمل، صعوبة معرفية، وكان مبحث الاستشراق موجوداً، بطبيعة الحال، لتذليل هذه الصعوبة. وفي لحظة من اللحظات في أثناء جوله فلووير الشرقية، نظر فيما يمكن أن يؤدي إليه التحدى المعرفي. كان يقول إن العقل قد “يفضل ويتوه في علم الآثار” إذا كان المرء يفترق إلى ما كان فلووير يسميه الروح والأسلوب، وكان يقصد بذلك الإشارة إلى الولوع المنظم بالآثار القديمة، وهو الذي يؤدي إلى تنسيق كل ما هو عجيب وغريب وتحويله إلى معاجم وقواعد، ثم إلى قوالب نمطية لفظية آخر الأمر من النوع الذي سخر منه بعد ذلك في معجم الأفكار الشائعة. ومن شأن الخضوع لتأثير هذا الموقف تحويل العالم إلى جهاز “منظم تنظيمياً يشبه تنظيم إحدى الكليات الجامعية، فيسُنُّ المعلمون القوانين، ويلبس كل من فيها الزي الجامعي الموحد“^(١١٤) . وفي مقابل مثل ذلك النظام المفروض كان لا شك يشعر بالأفضلية المطلقة لمعالجته الخاصة للمادة الغربية، وخصوصاً المادة الشرقية التي خبرها بنفسه وقرأ عنها سنوات طويلة. كان يرى أن هذه ‘المعالجات’ تتيح على الأقل إحساساً ‘بالخضوع المباشر’، وتتيح للقارئ أعمال خياله وطاقته الفطرية على التمييز، وأما في مؤلفات علم الآثار فلن تجد إلا “العلم” أو المعلومات ولا شيء سواها. وكان فلووير ملماً بالعلم المنظم وثماره ونتائجه إماماً يفسوق إمام معظم الروائيين الآخرين : وتبدو هذه الثمار واضحة جليلة في مصائب الشخصيتين بوفار وبيكوشيه (في رواية فلووير التي تحمل اسميهما) وإن كانت ظاهرة أيضاً، وبشكل فكاها، في بعض المجالات الأخرى مثل الاستشراق، وهو الذي تنتمي مواقفه النصّية إلى عالم الأفكار الشائعة. وهكذا فإن المرء أن يختار إما أن يبنى العالم بحيوية (إنسانية) وأسلوب صادق، وإما أن ينقلها أو ينسخها دون كلل وفقاً لقواعد الإجراءات الأكاديمية ‘غير الشخصية’. والمرء يعترف في كلتا الحالتين اعترافاً

صريحاً بأن الشرق يعتبر عالماً قائماً في مكان آخر، وأنه منفصل عما اعتدناه من ارتباطات ومشاعر وقيم في عالمنا نحن في الغرب .

ويقيم فلوير في جميع رواياته رابطة بين الشرق وبين التلهي بالخيالات الجنسية، فالسيدة 'إما بوغاري' في رواية مدام بوغاري وفريدريك مورو في رواية الثرية العاطفية يدويان شوقاً إلى ما لا يتوافر لهما في حياتهما البرجوازية (أو المحافظة بالمتنصتات)، وأما ما يدركان أنهما يريدانه فهو يعتاد أحلام يقظتهما ييسر وسهولة مُغَلِّقاً داخل صور غطية شرقية : المحريم، والأميرات والأمراء، والعبيد، والنقاب، والراقصين والراقصات، والوان 'الشربات' وريوت التعطير وما إلى ذلك. وذخيرة هذه الصور مألوفة، لا لأنها تذكرنا فحسب برحلات فلوير نفسه في الشرق وسيطرة الشرق على فكره، بل أيضاً، وإلى حد أبعد، لأنها تبين بوضوح الارتباط القائم بين الشرق وبين الممارسة الحرة للجنس ومجونه. ولنا ولا شك أن نتبين أيضاً أن الجنس قد اكتسب صفة 'الملاسة' إلى درجة كبيرة حقاً في أوروبا إبان تحوُّلها المتزايد إلى البرجوازية في القرن التاسع عشر، فمن ناحية لم تكن نرى ما يسمى "بالحرية" الجنسية، ومن ناحية أخرى كانت ممارسة الجنس في المجتمع تستتبع شبكة من الالتزامات القانونية والأخلاقية بل والسياسية والاقتصادية المفصلة والتي كانت مرهقةً مُعَوِّقَةً دون جدال. ومثلما كانت شتى الممتلكات الاستعمارية مفيدة - بغض النظر تماماً عن فائدتها الاقتصادية للحياة المدنية في أوروبا - باعتبارها المنفى الذي يُرسل إليه الأبناء العاصون، والمواطنون 'الزائدون عن الحاجة' من المنحرفين والفقراء وغيرهم من غير المرغوب فيهم، كان الشرق هو المكان الذي يطلب فيه المرء خبرة جنسية لا تتوافر في أوروبا. ولا نكاد نرى كاتباً أوروبياً كتب عن الشرق أو سافر إليه في الفترة التي تلت عام ١٨٠٠ يعفى نفسه من هذا الطلب، وما فلوير ونيرفال وريتشارد بيرتون (الذي كان يوصف بالانحطاط لهذا السبب) وإدوارد لين إلا أشهر الأسماء في هذا الصدد. وتخطر على بالنا من أبناء القرن العشرين أسماء أندريه جيد، وجوزيف كونراد، وسومرست موم، وعشرات آخرين. وكان ما يطلبونه في

أحيان كثيرة - مُحَقِّقٍ فِى ظَنِّى - هُوَ نَوْعٌ مُخْتَلِفٌ مِنَ الْخَبْرَةِ الْجَنَسِيَّةِ، وَرَبَّمَا كَانَتْ أَكْثَرَ مَجُوعًا وَأَقْلَبَ ارْتِبَاطًا بِالْإِثْمِ. وَلَكِنْ هَذَا الْمَطْلَبُ نَفْسُهُ، إِذَا سَعَى الْكَثِيرُونَ إِلَى تَحْقِيقِهِ فَتَكَرَّرَتْ صُورَتُهُ، قَدْ بَصِيحٌ (بَلْ وَأَصْبَحَ فَعْلًا) يَخْضَعُ لِنَظْمٍ مُعَيَّنَةٍ وَيَتَّخِذُ شَكْلًا مُوَحَّدًا مِثْلَ الْعِلْمِ نَفْسِهِ. وَعَلَى مَرِّ الزَّمَنِ أَصْبَحَتْ "الْخَبَرَاتُ الْجَنَسِيَّةُ الشَّرْقِيَّةُ" سَلْعَةً "قِيَاسِيَّةً" مِثْلَ أَيِّ سَلْعَةٍ أُخْرَى مُتَاحَةٍ فِى الثَّقَافَةِ الْجَمَاهِيرِيَّةِ، وَكَانَتْ نَتِيجَةُ ذَلِكَ أَنَّ غَدَا فِى وَسْعِ الْقِرَاءِ وَالْكِتَابِ أَنَّ يَحْصُلُوا عَلَيْهَا إِذَا أَرَادُوا دُونَ أَنْ يَذْهَبُوا بِالضَّرُورَةِ إِلَى الشَّرْقِ.

وَالْحَقِيقَةُ الَّتِى لَا شَكَّ فِيهَا هِىَ أَنَّ 'صِنَاعَةَ الْمَعْرِفَةِ' - مِنَ النَّوْعِ الَّذِى كَانَ فُلُوَيْرِ يَخْشَاهُ - اَزْدَهَرَتْ فِى فَرَنْسَا بِحُلُولِ مُتَنَصِّفِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ، مِثْلَمَا اَزْدَهَرَتْ فِى الْمَجْلَسِ وَسَائِرِ أَوْرُوبَا، فَكَانَتْ الْكُتُبُ تُنْشَرُ بِأَعْدَادٍ كَبِيرَةٍ، وَانْتَشَرَتْ فِى كُلِّ مَكَانٍ هِثَاثٌ وَمُزْسَّاتُ النُّشْرِ وَالِدَّعَايَةُ لَهَا. وَقَدْ أَشَارَ مُؤَرِّخُو الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ وَالْمَعَارِفِ الْعَامَةِ إِلَى أَنَّ تَنْظِيمَ الْمَجَالَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْمَعْرِفَةِ الَّذِى شَهِدَهُ الْقَرْنُ التَّاسِعُ عَشَرَ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّرَامَةِ وَالشُّمُولِ. وَأَصْبَحَ الْبَحْثُ الْعِلْمِيُّ نَشَاطًا مُعْتَادًا يُمَارَسُ بِانْتِظَامٍ، وَوُضِعَتْ النِّظْمُ الْخَاصَّةُ بِتَبَادُلِ الْمَعْلُومَاتِ، إِلَى جَانِبِ اتِّفَاقِ الْآرَاءِ بِشَأْنِ الصَّبِغِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْبَحْثِ وَنَتَائِجِهِ^(١١٥). وَأَصْبَحَ الْجِهَازُ الَّذِى 'يُخْدَمُ' الدِّرَاسَاتِ الشَّرْقِيَّةُ جُزْءًا لَا يَتَجَزَأُ مِنْ هَذَا الْمَشْهَدِ الْجَدِيدِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ فُلُوَيْرِ كَانَ يَعْنِى ذَلِكَ أَيْضًا حِينَ أَعْلَنَ أَنَّ "كُلَّ شَيْءٍ سَوْفَ يَرْتَدَّى الزَّيْ الرِّسْمِيُّ"^١ لَمْ يَمُدَّ الْمَشْرِقَ هَاوِيًا مُتَحَمِّسًا مُوَهَّوَبًا، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَسَوْفَ يَجِدُ الْعَنَتَ فِى اكْتِسَابِ احْتِرَامِ النَّاسِ لَهُ بِاعْتِبَارِهِ بَاحِثًا جَادًا. أَمَّا لَفْظُ الْمَشْرِقِ الْحَقِيقِ فَكَانَ يُطْلَقُ عَلَى خُرَيْجِ الْجَامِعَةِ الَّذِى تَخْصُصُ فِى الدِّرَاسَاتِ الشَّرْقِيَّةِ (إِذْ كَانَتْ كُلُّ جَامِعَةٍ أَوْرُوبِيَّةٍ كَبِيرَةٍ قَدْ خَصَّصَتْ مِنْهَاجًا دِرَاسِيًّا كَامِلًا فِى فَرْعٍ مِنْ فُرُوعِ الْمُبَاحِثِ الْاِسْتِشْرَاقِيَّةِ بِحُلُولِ عَامِ ١٩٥٠)، كَمَا كَانَ لَفْظُ الْمَشْرِقِ يَعْنِى الْحَصُولَ عَلَى مَعُونَةٍ مَالِيَّةٍ لِتَظْفِيقِ نَفَقَاتِ السَّفَرِ (رَبَّمَا مِنْ إِحْدَى الْجَمْعِيَّاتِ الْاَسْبُؤِيَّةِ، أَوْ مِنْ صَنْدُوقٍ مُخْصَصٍ لِلْكَشُوفِ الْجُغْرَافِيَّةِ، أَوْ مَنَحَةٍ حُكُومِيَّةٍ) كَمَا كَانَ يَعْنِى نُشْرَ أَعْمَالِهِ فِى صُورَةٍ مُعْتَمَدَةٍ (رَبَّمَا تَحْمِلُ طَائِعٍ إِحْدَى الْجَمْعِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ أَوْ أَحَدَ صُنَادِيقِ التَّرْجُمَةِ الشَّرْقِيَّةِ).

وكان مثل هذا 'الاعتماد' الموحد الذى اكتسبه عمل البحوث الاستشرافية، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعات الذاتية، هو الذى يعنى العلم بالمفهوم الحديث، سواء كان ذلك فى أوساط الباحثين المستشرقين أو بالنسبة للجمهور بصفة عامة.

وإلى جانب هذا التنظيم الثقيل الوطأة 'للسئون' الشرقية نجد الزيادة المتسارعة للاهتمام الذى كانت 'القوى' الأوروبية (وهو التعبير الذى يشير إلى الامبراطوريات الأوروبية) تُبدى به بالشرق، وبالشام خصوصاً. إذ أصبحت 'المسألة الشرقية' تحوم بوضوح متزايد على آفاق البحر المتوسط الأوروبية منذ معاهدة 'شنتك' بين الدولة العثمانية وبريطانيا العظمى فى عام ١٨٠٦. صحيح أن مصالح بريطانيا فى الشرق كانت أكبر من مصالح فرنسا فيه، ولكننا يجب ألا ننسى تحركات روسيا فى الشرق (إذ استولت على سمرقند وبخارى فى عام ١٨٦٨، وكان الخط الحديدى يمتد بانتظام عبر منطقة بحر قزوين) ولا أن ننسى تحركات ألمانيا والامبراطورية النمساوية المجرية. ولكن ندخل فرنسا فى شمال إفريقيا لم يكن يمثل العنصر الوحيد فيما يسمى بسياستها 'الإسلامية'. ففي عام ١٨٦٠، وأثناء المصادمات التى وقعت بين الدروز والموارنة فى لبنان (والتي كان لامارتين ونيرفال قد تنبأ بها من قبل) أبدت فرنسا مناصرتها للمسيحيين، وظهرت انجلترا الدروز، إذ كانت مسألة الاقليات تشغل مكاناً قريباً من قلب السياسة الأوروبية فى الشرق بصفة عامة، وكانت 'القوى' الأوروبية تزعم أنها تحمى "مصالح" هذه الاقليات من اليهود، ومن المؤمنين بالأرثوذكسية اليونانية والروسية، والدروز، والجراسكة، والأرمن، والاكرد، وشتى الطوائف المسيحية الصغيرة، ثم وضعت لها خططاً خاصة، ومشروعات خاصة، الأمر الذى أدى إلى مزيج من الارتجال والبناء للحكم للسياسات الشرقية لهذه الدول.

وأنا لا أذكر هذه الأمور إلا من باب التذكير بما كان من تراكم 'المصالح'، و'العلم' الرسمى، والصفوف المؤسسية، والتي كانت تمثل طبقات يعلمو بعضها فوق بعض وتغطى الشرق باعتباره موضوع الدرس وأيضاً

باعتباره منطقة جغرافية في إبان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، بل إن أقل كتب الرحلات ضرراً في مظهرها - وكانت تعد بالآلاف بعد منتصف القرن^(١١٦) - كانت تساهم في تكثيف الوعي الجماهيري بالشرق، ونحن نجد خطأ فاصلاً بارزاً يمتد فيميز بين ما خبره الحجاج الأفراد من مباحج، ومغامرات متنوعة، وشهادات على ما صادفوه من الغرائب، في الشرق (وكان من بينهم بعض الرحالة الأمريكيين، منهم مارك توين وهيرمان ملفيل^(١١٧)) وبين الروايات المرجعية التي سجلها الرحالة من الباحثين وأعضاء البعثات التبشيرية وموظفي الحكومة وغيرهم من الشهود الخبراء. وكان هذا الخط الفاصل يقوم بوضوح في ذهن فلوير، ولا بد أنه كان يقوم أيضاً في وعي أي فرد لم يكن لديه منظور برئ إلى الشرق باعتباره منطقة 'استغلال' أدبي.

وكان الكتابُ الإنجليزي بصفة عامة يتفوقون على الكتاب الفرنسي في وضوح إدراكهم لما قد يترتب على رحلات الحج إلى الشرق وصلابة هذا الإدراك. وكانت الهند من الثوابت الحقيقية القيمة في هذا الإدراك، ومن ثم فقد اكتسبت جميع المناطق الواقعة بين البحر المتوسط والهند أهمية كبرى بسبب الهند. وهكذا تشكلت لدى الكتاب الرومانسيين مثل بايرون وسكوط رؤية سياسية للشرق الأدنى، ووعي 'قتالي' إلى حد بعيد بالصورة التي يجب أن تتخذها العلاقات بين الشرق وبين أوروبا. وقد يَسَّرُ الحسُّ التاريخي لسكوط أن يجعل أحداث روايته الطُلُسم، والكونت روبرت الهاريسي، تدور في فلسطين إبان الحملات الصليبية وفي بيزنطة في القرن الحادي عشر، على الترتيب، دون أن يتقصص في الوقت نفسه من تقديره السياسي الحذر للأسلوب الذي تنصرف به الدول في الخارج. وأما فشل رواية تانكريد التي كتبها دزرائيلي فنستطيع أن ننزوه بسهولة إلى معرفة مؤلفها معرفة ربما كانت أكبر مما ينبغي بشئون السياسة الشرقية وشبكة المصالح الخاصة بالمؤسسة الاجتماعية البريطانية. وهكذا فإن رغبة تانكريد الساذجة في أن يذهب إلى بيت المقدس سرعان ما تجعل دزرائيلي يتورط في وصف معقد إلى درجة مضحكة للأسلوب الذي يحاول به زعيم قبلي لبناني استغلال الدروز،

والمسلمين، واليهود والأوروبيين لتحقيق مصالحه السياسية، وبنهاية الرواية يكون 'المطلب' الشرقى الذى كان تانكريد يسعى لتحقيقه قد اختفى تقريباً، بسبب عدم احتمال رؤية درزائلى المادية لحقائق الواقع فى الشرق على ما يغذو دوافع ذلك 'الحاج' الهوائية إلى حد ما. بل إن جورج إليوت نفسها، وهى التى لم تقم قط بزيارة الشرق، لم تستطع الحفاظ على 'المقابل اليهودى' لرحلة الحج الشرقية فى دانييل دبروندا (١٨٧٦) دون أن تجبد عن الحدث فتضل فى شعاب الواقع البريطانى الذى كان له تأثيره الحاسم فى 'المشروع الشرقى'.

وهكذا فحيثما كان 'الموضوع' الشرقى الذى يتناوله الكاتب الإنجليزى يتجاوز الأسلوب أو الصفة الفنية أساساً (على نحو ما نرى فى الرباعيات لفتزجيرالد أو فى مغامرات الحاج بابا الإصفهانى لجيمز مورير) كان الكاتب الإنجليزى يضطر إلى مواجهة مجموعة من الحقائق التى تقاوم خياله الفردى مقاومة شديدة. ولن نجد مؤلفات إنجليزية تعادل الأعمال الشرقية التى كتبها شانوبريان ولا ماوتين ونيرفال وفلوير، تماماً مثلما كان المستشرقان الفرنسيان الأولان، من نظراء إدوارد لين، وهما ساسي وريتان، أكثر وعياً منه إلى حد بعيد بدرجة مشاركتهما فى 'خلق' ما يكتبان عنه. فالشكل الذى اتخذته كتاب إيونن الذى وضعه كنجليك (١٨٤٤) وكتاب بيرنون قصة شخصية لرحلة حج إلى المدينة ومكة (١٨٥٥-١٨٥٦) يشيع التسلسل الزمنى بصورة صارمة ويسير فيه السرد فى خط مستقيم، كأنما كان ما يصفه الكاتبان رحلة تسوقٍ فى سوق شرقية لا مغامرة. وقد حظى كتاب كنجليك بشهرة وشعبية لا يستحقها، فهو 'كتالوج' نافه لمشاعر 'المركزية العرقية' التى يتباهى بها، وأوصاف عادية تبعث على الكلال والسأم لصورة الشرق فى عيون الإنجليز. وغرضه الظاهرى من كتابة الكتاب أن يثبت أن الرحلة إلى الشرق مهمة فى "تشكيل شخصيتك - أى هويتك ذاتها"، ولكن يتضح فى الواقع أن هذا الغرض لا يكاد يتجاوز تأكيد معادتك للسامية، وتأكيد كراهيتك للأجانب، والتعصب العنصرى العام والشامل. إذ يقال لنا مثلاً إن كتاب ألف و ليلة

وليلة يتميز بقدر كبير من الحيوية والابتكار إلى الحد الذى يستحيل معه أن يكون من إبداع "مجرد شخص شرقى، وهو الذى يعتبر من زاوية الإبداع والخلق، شيئاً ميتاً وجافاً - مومياء ذهنية". ورغم أن كينجليك يعترف فى سعادة بأنه لا يعرف أى لغة شرقية، فإن جهله لا يمنعه من إصدار التعميمات الجغرافية عن الشرق، وعن ثقافته وعقليته ومجتمعه. وكثير من المواقف التى يعبر عنها من جديد مواقف 'معتمدة' بطبيعة الحال، ولكن الغريب هو أن آراءه لا تكاد تتأثر بخبرة رؤيته الفعلية للشرق، بل كان اهتمامه - مثل اهتمام الكثيرين من الرحالة - بإعادة 'تشكيل' ذاته وإعادة تشكيل الشرق ("ميت وجاف - مومياء ذهنية") يفوق اهتمامه بمشاهدة ما هو موجود فى الواقع. كان كل كائن يصادفه يؤكد وحسب إيمانه بأن أفضل حال للتعامل مع الشرقيين هى تخويفهم، وهل توجد أداة للتخويف أفضل من ذات غريبة سائدة؟ وهو يتباهى وهو فى طريقه إلى السويس عبر الصحراء وحيداً بأنه يتمتع بالاكتماء الذاتى وبالفكرة، قائلاً "كنت هنا فى هذه الصحراء الإفريقية، وكنت أنا نفسى، ولا أحد سواى، مسئولاً عن حياتى"^(١١٨). أى إن قيمة الشرق بالنسبة إليه تنحصر فى غرض ثافه نسبياً وهو أن يمسك كينجليك بزمام نفسه. ومثلما فعل لامارتين من قبل، كان كينجليك يعتبر وهو مرتاح الضمير أن وعيه الفائق ووعى أمته شىء واحد، ولكنه كان يختلف عن الفرنسى فى أن الحكومة الإنجليزية كانت أقرب إلى الاستقرار فى سائر مناطق الشرق من الحكومة الفرنسية - ولو مؤقتاً. وقد رأى ذلك فلوير بدقة متناهية :

يبدو لى شبه محال ألا تبسط انجلترا سيادتها على مصر فى غضون فترة قصيرة. فما زالت حشود جنودها تملأ عدن، وسوف يكون من أيسر الأمور على الجنود البريطانيين، حين يعبرون السويس، أن يصلوا فسجأة إلى القاهرة - وسوف تصل الأنباء إلى فرنسا بعد أسبوعين فيدهش الجميع دهشة بالغة ! تذكر نبوءتى : عند أول بادرة اضطراب فى أوروبا سوف تستولى انجلترا على مصر، وتستولى روسيا على القسطنطينية. ورداً على ذلك سوف نتعرض نحن للمذابح فى جبال سوريا^(١١٩).

ورغم كل ما تنبأه به آراء كنجليك من ' فردية '، فإنها تعبر عن الإرادة العامة والقومية للسيطرة على الشرق، و' ذات ' الكاتب هي أداة التعبير عن تلك الإرادة، أى إنها لا تتحكم على الإطلاق فى تلك الإرادة. ولا نجد فى كتابته دليلاً على أنه حاول أن يتدع رأياً جديداً فى الشرق، فلا شيء فى معرفته ولا فى شخصيته يستطيع ذلك، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين ريتشارد بيرتون. فبصفته رحالة كان بيرتون مغامراً حقيقياً، وبصفته باحثاً كان يستطيع الصمود أمام أى مستشرق أكاديمى فى أوروبا، وبصفته الشخصية، كان واعياً كل الوعى بضرورة منازلة أولئك المعلمين الذين يرتدون زياً فكرياً واحداً، ويدبرون الشئون الأوروبية والمعرفة الأوروبية إدارة تتسم بالدقة فى ' تجهيل ' أصحابها وبصرامة علمية كبيرة. وكل ما كتبه بيرتون يشهد بهذا الميل للتزال، ولكن احتقاره الصريح لخصومه يندر أن يتجلى فى شيء أكثر مما يتجلى فى تصديره لترجمته لآلف ليلة وليلة. ويبدو أنه يجد متعة طفولية خاصة فى إثبات أن علمه يفوق علم أى باحث محترف آخر، وأنه أصبح يحيط بتفاصيل تزيد عما لديهم، وأنه يستطيع أن يعالج المادة معالجة أشد ذكاءً وكياسة ونُصرة .

ويشغل عمل بيرتون، الذى يستند إلى خبرته الشخصية، كما ذكرت من قبل، موضعاً وسطاً بين أنواع الاشراف التى يمثلها إدوارد لين، من ناحية، ويمثلها الكتاب الفرنسيون الذين ناقشتم من الناحية الأخرى. وقصصه الشرفية مبنية بناء رحلات الحج، وكذلك، فى حالة كتابه العودة لزيارة أرض مدين، الحج مرة ثانية إلى مواقع تتسم أحياناً بأهمية دينية، وأحياناً أخرى بأهمية سياسية واقتصادية. وهو ' حاضر ' فى هذه الأعمال بصفته الشخصية الرئيسية فيها، فهو يجمع بين كونه مركزاً للمغامرات الخيالية بل والمفرقة فى شطط الخيال (مثل الكتاب الفرنسيين) وبين كونه المعلق الثقة وابن الغرب ' المنفصل ' عما يشرحه من أحوال المجتمع الشرقى وعاداته (مثل إدوارد لين). وقد أصاب توماس أساد فى اعتباره الأول فى سلسلة من الكتاب الذين يتميزون بالفردية المتطرفة بمن قاموا فى العصر الفكتورى برحلات إلى الشرق

(والآخران في هذه السلسلة هما بَلَّتْ ودوتى). ويبنى أساد نظريته على أساس المسافة التي تفصل أعمال هؤلاء الكتاب من زاوية النبرة والذكاء عن أعمال أخرى مثل كتاب أوستن ليارد وعنوانه مكتشفات في أطلال نينوى ويابل (١٨٥١)، والكتاب الشهير الذي كتبه إليوت وويريتون بعنوان الهلال والصليب (١٨٤٤) وكتاب رويرت كيرون بعنوان زيارة إلى أديار بلاد الشام (١٨٤٩) إلى جانب (عمل لا يشير إليه) وهو الكتاب المُسَلَّى إلى حد ما الذي كتبه ناكري بعنوان مذكرات رحلة من كورنهييل إلى القاهرة الرائعة (١٨٤٥)^(١٢٠). ولكن تركة بيرتون تتضمن من العناصر ما يزيد على الفردية قطعاً، والسبب على وجه الدقة هو أننا نجد في كتابته ما يمثل الصراع بين الفردية والإحساس بالتوحد القومي مع أوروبا (وخصوصاً مع إنجلترا) باعتبارها دولة ذات امبراطورية في الشرق. ويشير أساد بحساسيته إلى أن بيرتون كان إمبريالياً، على الرغم من تعاطفه وارتباطه بالعرب، ولكن الأهم من ذلك هو أن بيرتون كان يرى نفسه في صورة تجمع بين التمرد ضد السلطة (ومن هنا جاء تعاطفه مع الشرق إلى درجة التوحد باعتبار الشرق مكان التحرر من السلطة 'المعنوية' للعصر اللكتوري في إنجلترا) وبين كونه قادراً على تمثيل تلك السلطة في الشرق. والواقع أن أسلوب التمايش ما بين هذين الدورين المتضادين اللذين كان يرى أنه يقوم بهما هو الذي يثير اهتمامنا.

وتنحصر المشكلة آخر الأمر في مشكلة المعرفة بالشرق، وهو ما يدفعنا إلى النظر في مذهب بيرتون الاستشراقى ختاماً لحديثنا عن أبنية الاستشراق وإعادة بنائها في معظم القرن التاسع عشر. كان بيرتون الرحالة المغامر يرى أنه يشارك الناس الذين يعيش في أرضهم حياتهم، إذ نجح نجاحاً فاق نجاح ت. أ. لورنس في أن يصبح شرقياً؛ فلم يقتصر على امتلاك ناصية الحديث باللغة العربية، بل استطاع النفاذ إلى قلب الإسلام، وتمكّن بعد تنكره في ثوب هندي مسلم من أداء شعائر الحج في مكة. ولكن أغرب خصيصة من خصائص بيرتون، في اعتقادي، كانت إحاطته الخارقة بمدى خضوع الحياة الإنسانية في المجتمع للقواعد والاعراف. وتكشف معلوماته المستفيضة عن

الشرق، التي تتجلى في كل صفحة كتبها، عن أنه كان يعرف أن الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، كانا نظامين من نظم المعلومات والسلوك والعقيدة، وأن كون الفرد شرقياً أو مسلماً معناه معرفة أشياء معينة وبأسلوب معين، وأن هذه كانت تخضع، بطبيعة الحال، للتاريخ والجغرافيا ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به. وهكذا فإن رواياته عن أسفاره في الشرق تكشف لنا عن وعي يدرك هذه الأشياء ويستطيع إدارة دفة القصة من خلالها، ولم يكن بوسع رجل لا يتمتع بمستوى إحاطة بيرتون بالعربية والإسلام أن يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه فيصبح فعلاً حاجباً في مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرؤه في نثره قصةٌ وعي يشق طريقه في وسط ثقافة أجنبية بفضل نجاحه في استيعاب نظم معلوماتها وسلوكها. وترجع حرية بيرتون إلى أنه استطاع التحرر إلى درجة كافية من أصوله الأوروبية حتى يستطيع الحياة بصفته شرقياً. وكل مشهد في كتاب رحلة الحج يكشف لنا عن نجاحه في التغلب على العقبات التي تواجهه، وهو أجنبي في مكان غريب. وقد استطاع ذلك بسبب إلمامه بالمعرفة الكافية عن مجتمع أجنبي معين، تحقيقاً لهذا الغرض.

ونحن لا نشعر في أي كتابة كتبها كاتب عن الشرق بقدر ما نشعر به عند بيرتون من أن التعميمات التي يوردها عن الشخصية الشرقية - مثل الصفحات الخاصة بفكرة 'الكيف' عند العرب، أو باستعداد العقل الشرقي للتعلم (وهي الصفحات التي قصد بها بوضوح تفنيد مزاعم ماكولي الساذجة)^(١٢١) - ثمرة المعرفة التي اكتسبها شخص عاش في الشرق، وخبره بنفسه، وحاول صادقاً رؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر رجل استغرق فيها. ولكننا نلمح أمراً لا يتعد قط عن السطح في نثر بيرتون، ألا وهو ما يشع من التأكيد والثقة والسبادة على جميع تعقيدات الحياة الشرقية. فهو يقصد بكل حاشية من حواشي كتبه، سواء في رحلة الحج أو جمته لألف ليلة وليلة (وهذا يصدق على "مقاله الختامي" لها^(١٢٢)) بأن تكون شهادة على انتصاره على نظام المعرفة الشرقية، الشائن أحياناً، وهو النظام الذي أحكم الإحاطة به

بنفسه . إذ إن بيرتون لا يقدم إلينا الشرق مباشرة حتى فى نشره ، بل يقدم إلينا كل شئ من خلال 'تدخلاته' التى تنم عن معرفة مستفيضة (وكثيراً ما تكون بذينة) ، وهى التى تذكرنا مراراً وتكراراً بأنه قد تكفل 'بإدارة' الحياة الشرقية تحقيقاً لأغراض قصته . وهذه الحقيقة - فهى حقيقة فى كتاب رحلة الحج - هى التى ترفع من وعى بيرتون إلى موقع السيادة على الشرق . وفى هذا الموقع تلتقى فرديته ، بل وتمتزج حقاً ، بصوت الامبراطورية التى تمثل فى ذاتها نظاماً للقواعد والأعراف والعادات المعرفية العملية . وهكذا فعندما يقول لنا بيرتون فى رحلة الحج إن "مصر كنت لمن يفوز به" ، وإنها "أشد الجوائز التى لدى الشرق إغراءً للطموح الأوروبى ، وحتى دون استثناء القرن الذهبى" ، وهو الاسم الذى يطلق على شريط البسفور الممتد فى الجزء الأوروبى من تركيا^(١٢٣) ، فلا بد أن نتبين كيف كان صوت هذا الذى يحيط ، بصورة بالغة الخصوصية ، بالمعرفة الشرقية يَغْدُو وَيُغْذَى صوت الطموح الأوروبى لتولى الحكم فى الشرق .

وهكذا فإن بيرتون له صونان يمتزجان فى صوت واحد يُنْذِرُ بعمل بعض الذين يجمعون بين الاستشراق والعمالة للإمبريالية مثل ت . أ . لورنس ، وإدوارد هنرى باصر ، ود . ج . هوجارث ، وجرتروود بل ، ورونالد ستورز ، وسانت جون فيلبى ، ووليم جيفورد هولجرهف ، إذا اقتصرنا على بعض الكتاب الإنجليز . وكان مقصد بيرتون فى عمله ذا شقين ، أى أن يجمع فى الوقت نفسه بين الانتفاع بالإقامة فى الشرق فى تسجيل الملاحظات العلمية ، وبين عدم التضحية بفرديته بسهولة تحقيقاً لهذا الغرض . والشق الثانى من مقصده يجعله يخضع حتماً للشق الأول لأنه ، كما سوف يتضح باطراد ، أوروبى لا يستطيع إلا أوروبى مثله أن يكتسب ما لديه من معرفة بالمجتمع الشرقى ، بحيث يتمتع بما يتمتع به الأوروبى من وعى ذاتى بالمجتمع باعتباره مجموعة من القواعد والممارسات . وبتعبير آخر ، فإن وجود أوروبى فى الشرق ، ووجود أوروبى على هذا القدر من العلم ، يقتضى رؤية الشرق ومعرفته باعتباره منطقة خاضعة لحكم أوروبا . وهكذا فإن الاستشراق ، وهو

نظام المعرفة بالشرق، يصبح مرادفًا للسيطرة الأوروبية على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليًا غرائب أسلوب بيرتون الشخصى نفسها.

ولقد مضى بيرتون فى محاولة عرض المعرفة الشخصية والاصيلة والمتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى مدى متاح لها فى صراعها مع أرشيف المعرفة الأوروبية الرسمية عن الشرق. كما ساهم الاستشراق بقسط وافٍ ومهم - شأنه فى ذلك شأن جميع المباحث العلمية الأخرى المستلهمة من الحركة الرومانسية - فى تاريخ المحاولات التى بذلها القرن التاسع عشر لاسترجاع وإصلاح وإعادة بناء جميع المجالات المختلفة للمعرفة والحياة، إذ لم يقتصر الاستشراق على التطور من كونه نظامًا للملاحظة المُلْهِمة إلى أن أصبح، بتعبير فلوير، كلية للتعليم ذات نظم محددة، بل إن الاستشراق أدى إلى 'منح' العاملين به، حتى أشد من امتاروا بنزعاتهم الفردية مثل بيرتون الذى أصبح دوره يقتصر على كاتب 'ناسخ' للإمبراطورية. ويعد أن كان الشرق مكانًا أصبح مجالاً للحكم 'العلمى' الفعلى ولإمكان السيطرة الإمبريالية. وكان دور المستشرقين الأوائل مثل ريتان وساسى ولبن يتمثل فى توفير الإخراج المسرحى لعملهم وللشرق معًا، وأما المستشرقون المتأخرون، الباحثون منهم والمبدع، فقد سيطروا على المشهد سيطرة محكمة. وفى مرحلة لاحقة على ذلك، عندما بدأ المشهد يتطلب إدارة خاصة، اتضح أن المؤسسات والحكومات أقدر على ممارسة لعبة الإدارة من الأفراد: هذه هى تركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر التى ورثها القرن العشرون، ولا بد لنا الآن من البحث، بأقصى حد من الدقة، فى الأسلوب الذى تمكن به الاستشراق فى القرن العشرين - وكانت فائتته هى الإجراءات المديدة للاحتلال الغربى للشرق اعتباراً من ثمانينيات القرن التاسع عشر - من النجاح فى السيطرة على المعرفة وتقييد الحرية؛ وباختصار، الأسلوب الذى اكتمل به الشكل الرسمى للاستشراق باعتباره نسخة مصورة مكررة من ذاته.

الفصل

الثالث

3

الاستشراق

الآن

”كنت تراهم ممسكين بأصنامهم بين أذرعهم مثل أطفال كبار أصبحوا بالنسل“

جوستاف فلوبر، إغراء القديس أنطوان

إن فتوح البلدان، وهو ما يعنى غالباً الاستيلاء على أراضى الذين نختلف وجودهم عن وجودنا، أو لديهم انوف قطساء بعض الشئ بالمقارنة بأنوفنا، ليست شيئاً جميلاً حين تُطيل النظر فى الامر. إذ لا مبرر لذلك إلا فكرة وحب. فكرة تكمن خلف هذه المسألة، ليست تظاهراً عاطفياً بل فكرة؛ وكذلك إيمان، يقوم على الإيثارة. بهذه الفكرة - إنها شئ تقيمه وترجع أمامه وتقدم له القرايين . . .

چوزيف كونراد، قلب الظلام.

أولاً:

الاستشراق الحكام والاستشراق السافر

حاولت في الفصل الأول أن أبين النطاق الفكري والعملية لكلمة "الاستشراق" مستعيناً بالخبرتين البريطانية والفرنسية بالشرق الأدنى، وبالإسلام والعرب معه، باعتبار هاتين الخبرتين تحطين يتمتعان بمزايا خاصة، وأثبتُّ ما وجدته فيهما من علاقة ثرية ووثيقة بين الغرب والشرق، بل ربما كانت أشد العلاقات اتصافاً بطابعها الوثيق. وكانت هاتان الخبرتان تشكلان جانباً من العلاقة الأوروبية أو الغربية بالشرق، وأما أشد العوامل تأثيراً في الاستشراق، فيما يبدو، فقد كان الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة، وهو الذي كان يخامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق. وانظر إلى فكرة الحدود الموضوعة للشرق وللغرب، وإلى الدرجات متفاوتة لما هو متخيل من الضعف والقوة، وإلى نطاق العمل الذي أنجز، وضروب الملامح المميّزة المنسوبة إلى الشرق، تجد أنها تشهد جميعاً على تقسيم خيالي وجغرافي بين

— ■ **الامتشاق الآن** ■ —

لقيود ومؤثرات يفرضها للمجتمع، وتفرضها التقاليد الثقافية، وظروف الحياة، كما تخضع لتأثير العوامل التي تهيئ لها الاستقرار مثل المدارس والمكتبات والحكومات. وتقول هذه الافتراضات أيضاً إن الكتابة العلمية والإبداعية لا تتمتع قط بالحرية، بل هي محدودة في صورها وافتراضاتها ومقاصدها، كما تقول أخيراً إن مظاهر التقدم التي يحرزها "علم" مثل الاستشراق في صورته الأكاديمية يقل صدقه الموضوعي عن الدرجة التي كثيراً ما نتصور أنه حققها. وأقول بعبارة موجزة إن دراستي قد حاولت حتى الآن أن نصف الاقتصاد الذي يتيح للاستشراق أن يصبح مادة موضوع متماسكة المعنى، حتى مع التسليم بأن كلمة الشرق، باعتبارها فكرة أو مفهوماً أو صورة، ذات أصداء ثقافية كبيرة ومهمة في الغرب.

وأنا أدرك أن أمثال هذه الافتراضات لها جانبها الخلاق، فمعظمنا يفترض بصورة عامة أن العلم والبحث العلمي يتقدمان، ونشعر أنهما يتحسنان على مر الأيام بتراكم المزيد من المعلومات وتشذيب المناهج المطبقة، وأن أجيال الباحثين اللاحقة تقوم بتحسين ما جاءت به الأجيال السابقة. ونؤمن بالإضافة إلى ذلك بأسطورة الخلق أو الابتداء بمعنى أنه في مقدور عبقرية فنية، أو موهبة أصيلة، أو ذهن جبار أن يثب فيتجاوز أسوار زمانه ومكانه فيقدم إلى العالم عملاً جديداً. ومن العبث إنكار أن أمثال هذه الأفكار تتضمن قدراً من الحقيقة. ومع ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في كنف ثقافة ما لذهن عظيم وأصيل من المحال أن تكون غير محدودة، كما يصح قولنا إن الموهبة العظيمة تكن احتراماً ورشيداً لما أنجزته المواهب التي سبقتها ولما تراء نائمًا في المجال الذي تعمل فيه، فالواقع هو أن عمل الأسلاف، والحياة المؤسسية لمجال من مجالات البحث العلمي، والطابع الجماعي لأي إنجاز علمي - ناهيك بالظروف الاقتصادية والاجتماعية - من شأنها تقليل الآثار الناجمة عن إنتاج باحث سلمي فرد. وإذا نظرنا إلى مجال الاستشراق وجدنا أن له هوية تراكمية وجماعية، وهي تتسم بقوة جبارة بسبب ارتباطها بالعلوم التقليدية (كالدراسات اليونانية واللاتينية، والكتاب

المقدس، وفقه اللغة) وبالمؤسسات (كالحكومات، والشركات التجارية، والجمعيات الجغرافية، والجامعات) وألوان الكتابة التي يتميز كل منها بطابع خاص (كأدب الرحلات، وكتب المكتشفات، وروايات الحفرقة، ووصف الغرائب). وكانت النتيجة في حالة الاستشراق ضرباً من اتفاق الآراء، إذ أصبح المستشرق يحكم بالصحة على أشياء معينة، وأنماط معينة من الأقوال، وأنماط معينة من الأفعال. وهكذا فهو يبنى عمله وبحرته عليها، كما إنها بدورها تقوم بالضغط الشديد على كل من يلتحق بصفوف الكتاب والباحثين. وهكذا فيمكن اعتبار الاستشراق منهجاً من المناهج المتبعة بنظام معين (أو بصورة خاصة للشرق) في الكتابة والرؤية والدراسة، تسوده قواعد ملزمة، ومنظورات خاصة، وانحيازات أيديولوجية ملائمة في الظاهر للشرق. وهكذا أيضاً نرى طرائق منفصلة لتدريس الشرق، وإجراء البحوث فيه، وإدارته، وإصدار الأحكام عليه.

وإذن فإن الشرق الذي يظهر في الاستشراق نظام من الصور التي تمثلها، والتي صاغتها مجموعة كبيرة من القوى التي أدخلت الشرق في مجال العلوم الغربية، والوعي الغربي، وبعد ذلك بفترة في إطار الإمبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التعريف للاستشراق يتسم بملامح سياسية، فالسبب هو أنني أعتقد أن الاستشراق نفسه كان من ثمار بعض القوى والأنشطة السياسية. فالاستشراق مدرسة من مدارس التفسير، تصادف أن كانت مادتها تتمثل في الشرق وحضاراته وشعوبه ومناطقه. وأما مكتشفاته الموضوعية - التي قام بها عدد لا يحصى من الباحثين الذين وقفوا حيائهم على البحث فحرروا النصوص وترجموها، ووضعوا كتب النحو، وألفوا المعاجم، وأعادوا رسم صور الحقب الميئة، وتوصلوا إلى نتائج علمية يمكن إثبات صحتها بطرائق 'وضعية' - فقد تشكلت وكانت دائماً تخضع لحقائق مجسدة في اللغة، مثل جميع الحقائق التي تأتينا اللغة بها، وما حقيقة اللغة، على نحو ما قال نيتشه يوماً ما، إلا

جيش متحرك من الاستعارات والكنائيات والتشبيهات بالإنسان - وباختصار مُجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية وبلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها، وتجميلها، فأصبحت تبدو بعد طول استعمالها 'حقائق' صلبة وقوية وملزمة لشعب من الشعوب: ما الحقائق إلا أوهام نسي المرء أنها كذلك في الواقع^(١).

وربما رأينا في أمثال هذا الرأي الذي يعبر عنه نيتشه قدراً أكبر مما ينبغى من العدمية، لكنه مفيد، على الأقل، في لفت نظرنا إلى أن كلمة الشرق، حيثما وجدت في الوعي الغربى، انتهى بها الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعانى، والتداعيات، وظلال المعانى، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقى بل إلى المجال الذى يحيط بالكلمة.

وهكذا فليس الاستشراق وحسب مذهباً إيجابياً بشأن الشرق يمكننا رصد وجوده في الغرب في وقت محدد دون غيره، ولكنه كذلك تقاليد أكاديمية ذات نفوذ (حين يشير المرء إلى المتخصص الأكاديمى الذى ندعوه بالمستشرق) وهو أيضاً مجال اهتمام يحدده الرحالة، والشركات التجارية، والحكومات، والحملات العسكرية، وقراء الروايات وحكايات المغامرات الغربية، ورجال التاريخ الطبعى، والحُجَّاج الذين يعتبرون الشرق نوعاً محدداً من المعرفة بألوان محددة من الأماكن والشعوب والحضارات. كما لإزداد عدد المصطلحات الخاصة بالشرق وإزداد تواترها فتوطد مكانها في 'الخطاب' الأوروبى. وكانت تمتد تحت هذه المصطلحات طبقة تمثل مذهباً محدداً بشأن الشرق، وهو المذهب الذى تشكل من خبرات الكثير من الأوروبيين الذين تلاقى آراؤهم جميعاً حول بعض الجوانب الجوهرية للشرق، مثل الشخصية الشرقية، والاستبداد الشرقى، والتزعة الحسية الشرقية، وما لف لهما. كان الاستشراق يمثل لآى أوروبى في القرن التاسع عشر -- واعتقد أننا نستطيع أن نقول هذا بصورة شبه قاطعة - منظومة من الحقائق بالمعنى الذى حدده نيتشه للحقائق. وهكذا فمن الصحيح إذن أن كل أوروبى كان، فيما يستطيع أن يقوله عن

الشرق، عنصرياً، وإمبريالياً، ومعتقاً للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة. وسوف تخف حدة 'اللدغ' المباشر لهذه الأوصاف بعض الشيء إذا ذكرنا أيضاً أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل تلك التي حققت تقدماً أكبر من سواها، كانت نادراً ما تقدم للفرد شيئاً غير الإمبريالية والعنصرية والمركزية العرقية عند التعامل مع 'الشفافات' 'الآخرى'. وهكذا فلقد ساعد الاستشراق، وتلقى العون من الضغوط الثقافية العامة التي كان من شأنها إضفاء المزيد من الجمود على الشعور بالاختلاف بين مناطق العالم الأوروبية والآسيوية. وحجتى تقول إن الاستشراق فى جوهره مذهب سياسى فُرضَ فُرضاً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلاف الشرق الراجع إلى ضعفه.

ولقد عرضت قضيتى هذه فى مطلع الفصل الأول وكان القصد من كل ما جاء فى الصفحات التالية له أن يؤكد صحتها إلى حد ما. إذ إن مجرد وجود "مجال" مثل الاستشراق دون أن يقابله شيء فى الشرق الحقيقى، يدل على القوة النسبية للشرق والغرب. فبين أيدينا أعداد هائلة من الصفحات التى تتناول الشرق، وهى تدل بطبيعة الحال على درجة وكمة التفاعل مع الشرق، وهى درجة بالغة، وكمة ضخمة، ولكن المؤشر الأساسى للقوة الغربية هو انعدام إمكانية مقارنة تحرك الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بتحرك الشرقيين غرباً. فإذا نُحِيتَ جانباً ما نعرفه من أن الجيوش الغربية، وما كان الغرب يرسله من هيئات فنصلية، وتجار، ورحلات علمية، وبعثات أثرية، إلى الشرق دائماً، وجدنا أن عدد الذين كانوا يسافرون من الشرق الإسلامى إلى أوروبا ما بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ عدد بالغ الضآلة، بالمقارنة بالعدد الذى كان يسافر فى الاتجاه المضاد^(٢). رد على ذلك أن المسافرين الشرقيين إلى الغرب كانوا يقصدون التعلم من ثقافة متقدمة والتطلع فى دهشة إليها، وأما أغراض المسافرين الغربيين إلى الشرق فكانت، كما رأينا، من نوع بالغ الاختلاف. وبالإضافة إلى ذلك تشير التقديرات إلى أن عدد الكتب التى كتبت عن الشرق الأدنى كان يبلغ نحو ٦٠٠٠ كتاب ما

بين عامى ١٨٠٠ و ١٩٥٠ ، وعدد الكتب التى كتبها الشرقيون عن الغرب لا يقارن على الإطلاق بهذا الرقم . والاستشراق باعتباره جهازاً ثقافياً ينحصر فى العدوان والنشاط وإصدار الأحكام ، وفرض "الحقائق" ، والمعرفة . كان الشرق قد وُجِدَ من أجل الغرب ، أو قل هذا ما بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين ، الذين كان موقفهم إزاء المادة التى يتناولونها إما موقفاً 'أبومياً' أو موقفاً ينم عن استعلاء و'تفضل' صريح ، اللهم إلا إذا كانوا ، بطبيعة الحال ، مولعين بدراسة الآثار القديمة ، وفى هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكى" أو القديم يعلى من شأنهم هم لا من شأن الشرق الحديث الذى يرثى له . وإلى جانب ذلك كان عمل الباحثين الغربيين يتلقى دعماً وقوة من عدد كبير من الهيئات والمؤسسات التى لا نظير لها فى المجتمع الشرقى .

ولا شك أن مثل هذا الخلل فى الميزان ما بين الشرق والغرب من دوالٍ التغيير فى الانساق التاريخية ، إذ كان الإسلام يسيطر يوماً ما على الشرق والغرب جميعاً فى أوج أمجاده السياسية والعسكرية من القرن الثامن حتى القرن السادس عشر ، ثم انتقل مركز القوة إلى الغرب ، ويبدو الآن ، ونحن فى أواخر القرن العشرين ، أنه غدا يتجه من جديد نحو الشرق . ولقد توقفت فى حديثى عن الاستشراق فى القرن التاسع عشر فى الفصل الثانى عند فترة 'مشحونة' بصفة خاصة فى النصف الأخير من ذلك القرن ، وهى الفترة التى كانت جوانب الاستشراق التى كثيراً ما اتسمت بالتوسع والتجريد والتطلع إلى المستقبل قد بدأت تكتسب إدراكاً جديداً بأنها مكلفة بمهمة 'دنيوية' فى خدمة الاستعمار 'الرسمى' . وهذا المشروع وهذه اللحظة هما ما أود أن أعرض الآن له . لأنه سوف يقدم لنا جانباً من الخلفية المهمة لأزمات الاستشراق فى القرن العشرين والنهضة الجديدة للقوة السياسية والثقافية فى الشرق .

سبق أن أشرت فى عدة مناسبات إلى الصلات التى تربط الاستشراق باعتباره مجموعة من الأفكار أو المعتقدات أو القوالب اللفظية أو المعارف الخاصة بالشرق وبين المدارس الفكرية الأخرى القائمة بصفة عامة فى الثقافة . ولقد كان من بين التطورات المهمة فى الاستشراق فى القرن التاسع عشر ما

يشبه 'تقطير' الأفكار الأساسية عن الشرق وصَبَّها في قالب منفصل له دلالة ووجوده الذي لا ينازعه شيء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية، وللاستبداد، و'عقليته' المنحرفة، وما اعتاده من 'عدم الدقة'، وتخلفه، وهكذا، كان استعمال الكاتب لكلمة 'شرقي' يكفى لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وصحيحة موضوعياً، وكان يبدو أنها تتمتع بمكانة معرفية معادلة للتسلسل الزمني التاريخي أو تحديد المواقع الجغرافية. وهكذا كانت المادة الشرقية، في أولى صورها الأساسية، غير قابلة للظن فيها استناداً إلى ما قد يكتشفه أى باحث، بل ولم يكن يبدو أنه من الممكن إجراء إعادة تقييم كامل لها. وعلى العكس من ذلك، كان عمل شتى الباحثين والمبدعين في القرن التاسع عشر يزيد من وضوح هذا الكيان المعرفي الأساسي، ويزيده تفصيلاً ومادة، ويزيد التمييز بينه وبين "الاستغراب" أى دراسة الغرب، محاكاة لاشتقاق "الاستشراق". ومع ذلك فإن الأفكار الاستشراقية، استطاعت التحالف مع بعض النظريات الفلسفية العامة (مثل النظريات الخاصة بتاريخ البشرية والحضارة). وبعض الاقتراضات الفضفاضة عن العالم، على نحو ما يسميها بعض الفلاسفة أحياناً، كما إن الذين أسهموا من المحترفين في المعرفة الشرقية كانوا يحرصون، بشتى الطرق، على صياغة أفكارهم وآرائهم، وبحوثهم، وملاحظاتهم المعاصرة الثانية، بلغة ومصطلحات تستمد صحتها الثقافية من غيرها من العلوم والمذاهب الفكرية.

إن التمييز الذي أقيم حَقّاً تمييزاً بين مذهب وضعى إيجابياً يكاد يُمارس دون وعى (وإن كان قطعاً لا يقبل المساس به) وهو الذى أطلق عليه هنا تعبير الاستشراق الكامن، وبين شتى الآراء التى عبر من عبر عنها عن المجتمع الشرقى بلغاته وأدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جرأً، وهو ما سوف أسميه الاستشراق السافر. ونحن نجد أن أى تغيير يحدث في المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الاستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار في الاستشراق الكامن فهي خصائص ثابتة تقريباً. فالفوارق بين الأفكار الخاصة

بالشرق عند كُتَاب القرن التاسع عشر الذين تناولتهم بالتحليل فى الفصل الثانى تقتصر على القوارق السافرة، فهى فوارق فى الشكل وفى الأسلوب الشخصى، ونادراً ما تمس المضمون الأساسى. فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته وتَخَلُّفِهِ و'لامبالاته' الصامتة، وإمكانية اختراقه الأنثوية، وإمكان 'تطويعه' الذى ينم عن بلادة الحس. وهذا هو السبب الذى جعل كل من كتب عن الشرق، من رينان إلى ماركس (من الزاوية الأيديولوجية) أو من أشد الباحثين صرامة (مثل إدوارد لين وساسى) إلى أقوى المبدعين مخيلة (مثل فلووير ونيرفال) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يوليه اهتمامه، ويقوم بإعادة بنائه أو حتى 'تخليصه'. كان الشرق موجوداً فى صورة مكان معزول عن التيار الرئيسى للتقدم الأوروبى فى العلوم والفنون والتجارة. وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق حسنة أو سيئة، فقد كانت فيما يبدو من الدَّوَالِ على اهتمام غربى بالغ التخصص بالشرق، وظل هذا الموقف سائداً من سبعينيات القرن التاسع عشر تقريباً حتى القسم الأول من القرن العشرين - ولكن فلاضرب أولاً بعض الامثلة اللازمة لإيضاح ما أعنيه.

كانت الأطروحات الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواته بالغرب ترتبط بيسر بالغ فى أوائل القرن التاسع عشر بالافكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصرى. وهكذا فإن التصنيفات العنصرية التى نجدتها فى الكتاب الذى وضعه كوثييه بعنوان المملكة الحيوانية، وكتاب جوينو مقال عن تفاوت الأجناس البشرية، وكتاب روبرت نوكس بعنوان أجناس البشر السمراء، وَجَدَتْ فى الاستشراق الكامن شريكاً يرغب فى العمل معها. ثم أضيف إلى هذه الأفكار مذهب داروين من الدرجة الثانية، وكان فيما يبدو يؤكد ويرد الصحة "العلمية" لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة، أو إلى أجناس أوروبية آرية، وأجناس شرقية إفريقية. وهكذا كانت مسألة الإمبريالية برمتها، فى الإطار الذى ناقشها فيه مزيود الإمبريالية ومعارضوها، فى أواخر القرن التاسع عشر، تزيد

من دعم التقسيم إلى غطين منفصلين: ما هو متقدم وما هو متخلف (أو محكوم) من الأجناس والثقافات والمجتمعات. إذ نرى جون وستليك يقول في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (١٨٩٤)، على سبيل المثال، إنه يجب على الدول المتقدمة أن تضم أو تحتل 'مناطق الأرض' التي توصف بأنها "غير متحضرة" (وهو تعبير يحمل فيما يحمله ثقل الافتراضات الاستشراقية). وعلى غرار ذلك نجد أن أفكار بعض الكتاب مثل كارل بيترز، وليوبولد دي سوسير، وتشارلز غيبل تستند إلى التقسيم الثاني بين المتقدم والمتخلف^(٣) وهو التقسيم الذي يقع في قلب الدعوة الاستشراقية في أواخر القرن التاسع عشر.

كانت النظرة إلى الشرقيين - التي تجمع بينهم وبين سائر الشعوب التي كانت توصف إما بالتخلف أو بالانحطاط أو بعدم التحضر أو بالتأخر - تُقدّم في إطار يجمع بين الحتمية البيولوجية و'التربيع' الأخلاقي والسياسي معاً. وهكذا كانت الأذهان تربط ما بين الشرقي وبين عناصر معينة في المجتمع الغربي (كالمنحرفين، والمجانين، والنساء، والفقراء) باعتبار أنها تشترك في هوية أفضل ما توصف به أنها أجنبية أو غريبة إلى حد جدير بالراء. ونادراً ما كان أحد يرى الشرقيين أو ينظر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحوالهم لا باعتبارهم مواطنين، أو حتى باعتبارهم بشرًا، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض القيود، أو - بسبب طمع الدول الاستعمارية السافر في أراضيهم - تولي أمرهم. والمسألة هي أن مجرد وصف شيء ما بأنه شرقي كان يتضمن حكمًا سبق النطق به على قيمته، وأما فيما يتعلق بالشعوب التي تسكن ولايات الدولة العثمانية التي تدهورت، فقد كان الوصف يتضمن برنامج عمل مضمراً. ولما كان الشرقي يتمي إلى 'جنس محكوم' كان لابد من إخضاعه وحكمه: كانت المسألة بهذه البساطة. وأما المثال الماثور الذي يوضح مثل ذلك الحكم وطبيعة العمل المبني عليه فموجود في الكتاب الذي كتبه جوستاف لوبون الفرنسي بعنوان القوانين السيكولوجية لتطور الشعوب (١٨٩٤).

ولكن الاستشراق الكامن كانت له فوائد أخرى. فإذا كانت تلك المجموعة من الأفكار قد سمحت للمرء بأن يفصل الشرقيين عن الدول المتقدمة ذات المهمة الحضارية، وإذا كان الشرق "الكلاسيكي" القديم يبرر عمل المستشرق ويبرر تجاهله للشرقيين المحدثين، فإن الاستشراق الكامن كان يشجع أيضاً تصوراً ذكورياً خاصاً (إن لم نقل مثيراً للصفينة) للعالم. ولقد سبق لى أن أشرت إشارة عابرة إلى ذلك فى أثناء مناقشتى لريتان، فكان الكتاب يحثون أمر الرجل الشرقى بعد عزله عن المجتمع 'الكلى' الذى يعيش فيه، وهو المجتمع الذى كان الكثير من المستشرقين يقتضون خطى إدوارد لين فى النظر إليه نظرة تشبه نظرة الاحتقار والخوف. وكان الاستشراق نفسه، إلى جانب ذلك، مجالاً مقصوراً على الذكور، وكان يشترك مع كثير من الطوائف المهنية فى العصر الحديث فى النظر إلى مادة موضوعه بفصامات التحيز للرجل. ويتضح ذلك بصفة خاصة فى كتابات الرحالة والروائيين حيث نجد أن المرأة عادة ما تكون كائناتاً خلفته أوهام السلطة وخيالاتها عند الرجل، إذ تُعَبَّرُ المرأة عن نزوع غير محدود للملاذ الحسية، وهى تتسم بالغباء على نحو ما، وهى قبل كل شىء 'على استعداد'. والنموذج الأولى لهذه الصور الكاريكاتورية تمثله كشك هانم عند فلوبيير، وهى الصور الشائعة إلى حد بعيد فى روايات الأدب المكشوف أو الإباحى (مثل رواية أفروديت التى كتبها الفرنسى بيير لواس) التى كانت جذبتها ترجع إلى استثمارها الاهتمام بالشرق. رد على ذلك أن التصور الذكورى للعالم كان - فى ما يتعلق بتأثيره فى عمل المستشرق - تصوراً يميل إلى الثبات والتجمد والتصلب. إذ كان ينكر على الشرق وعلى الشرقى مجرد إمكان التطور والتحول والحركة الإنسانية، بأعمق معنى من معانى هذه الكلمة. فلقد كان الشرقى والشرقى يعتبران 'صفة' معروفة وتتمسم آخر الأمر بتجريدها من القدرة على الحركة أو الإنتاج، ومن ثم أصبحتا يتسمان بخصيصة تمثل لوثاً سيئاً من الخلود، ومن ثم أصبحنا نسمع بعض العبارات، فى حالة الرضى عن الشرق، مثل "حكمة الشرق".

وقد انتقل هذا الاستشراق 'الذكورى' الثابت من كونه تقييماً اجتماعياً

مضمرًا أو ضمنيًا إلى التقييم الثقافي العام، وأصبحت له صور متنوعة في أواخر القرن التاسع عشر، خصوصًا عند مناقشة الإسلام. فَشَنَّ بعض مؤرخي الثقافة العامة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل ليوبولد فون رانكه، وياكوب بوركهارت، هجومًا على الإسلام، فكأنما لم يكونوا يتعاملون مع أحد المجردات التي أكسبها صورة الإنسان بل مع ثقافة سياسية دينية يمكنهم - بل ومن حقهم - إصدار تعميمات عميقة بشأنها، فتحدث رانكه عن الإسلام في كتابه تاريخ العالم (١٨٨١ - ١٨٨٨) قائلاً إن الشعوب الجرمانية الرومانية قد هزمت، وتحدث بوركهارت في الشذرات التاريخية (مذكرات لم تنشر، ١٨٩٣) عن الإسلام قائلاً إنه رديء وخاو ونافه^(١). وقد قام أوزفالد شبنجلر بأمثال هذه 'العمليات الذهنية' ببراعة وحماس أكبر كثيرًا، وكان كتابه قدهور الغرب (١٩١٨-١٩٢٢) يزخر بالحدث عن الشخصية المجوسية (التي يمثلها الشرقي المسلم) ويدعو إلى ما كان يسميه "مورفولوجيا" الثقافات أي تُشكِّلُها وتغير أشكالها.

وأما ما كانت هذه الأفكار الخاصة بالشرق، والتي انتشرت على نطاق واسع، تعتمد عليه فكان الانعدام شبه الكامل للتقاليد الثقافية الغربية المعاصرة الخاصة بالشرق باعتباره قوة يحس بها الناس إحساسًا أصيلًا ويعرفونها خير المعرفة، فلقد كان الشرق، لأسباب عديدة واضحة، دائمًا ما يشغل مكان الكبان الأجنبي والشريك الضعيف الذي ألحق بمعية الغرب إلحاقًا. وأما وهي الباحثين الغربيين بالشرقين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية، فكان مقصورًا على اعتبارهم واعتبارها إما ظلالة صامتة، وعلى المستشرق أن يبت فيها الروح ويدخلها عالم الواقع، وإما ضربًا من الطبقة العاملة ثقافيًا وفكريًا، التي تعود بالنفع على النشاط التفسيري الأعظم الذي يقوم به المستشرق، واللازمة له في عمله باعتباره قاضيًا أرفع مكانًا، وعَلَّامة، وإرادة ثقافية جبارة. وأنا أقصد أن أقول إن مناقشات الشرق كانت تتسم بالغياب الكامل للشرق، لكن المرء يحس بأن المستشرق وما يقوله حاضران، ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن الذي يُمكِّن المستشرق من الحضور هو الغياب الفعلي للشرق. وهذه الحقيقة - حقيقة الإبدال والإزاحة، ولا بد أن ندعوها كذلك -

تمارس ضغطاً معيناً على المشرق نفسه، بوضوح، وتضطره إلى اختزال الشرق في عمله، حتى بعد أن خصص وقتاً طويلاً لشرحه وعرضه. هذا وإلا فكيف تفسر أنماط الأعمال العلمية الكبرى التي نسبها إلى يوليوس فيلهارزون، وإلى ثيودور نولدكه، وتلك الأقوال التي يسودها التعميم والسطحية وتحتقر احتقاراً شبه كامل مادة الموضوع الذي اختارته؟ وهكذا فإن نولدكه يعلن في عام ١٨٨٧ أن حاصل مجموع عمله كمستشرق كان تأكيد "نظريته التي لا تُعْلَى من شأن" الشعوب الشرقية^(٥). وكان نولدكه، مثل كارل بيكر، مولعاً بالتراث اليوناني، وكان السبيل الغريب لإظهار حبه لليونان يتمثل في إظهار نفوره الفعلي من الشرق، وإن كان الشرق في الواقع موضوع دراسته العلمية.

ولدينا دراسة للاستشراق تتميز بقيمتها البالغة وذكائها الخارق، وهي الدراسة التي أعدها جاك فاردنبرج بعنوان الإسلام في مرآة الغرب، والتي يفحص فيها عمل خمسة من الخبراء المهمين باعتبار أنهم الذين صنعوا صورة معينة للإسلام. وصورة المرآة الاستعمارية التي يستخدمها فاردنبرج في وصف الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين صورة موفقة. فهو يقول إنه وجد في عمل كل من المستشرقين البارزين الذين درسهم رؤية مفروضة إلى حد كبير، بل وعدائية للإسلام في أربع حالات من خمس، فكأنما كان كل منهم يرى في الإسلام صورة منعكسة لضعفه الخاص المختار. وهو يقول إن كل باحث منهم يتميز بعلمه الغزير، وإن أسلوب مساهمته كان فريداً، وإن المستشرقين الخمسة يمثلون فيما بينهم أقوى وأفضل جوانب تقاليد الاستشراق بصفة عامة في الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عشر حتى فترة ما بين الحربين العالميتين. ومع ذلك فإن التقدير الذي يبديه إجنار جولدتسيهار للتسامح الإسلامي إزاء الأديان الأخرى يطله - في رأى فاردنبرج - نفوره مما يسميه نزع التشبيه بالإنسان عند محمد ﷺ، والطابع 'الخارجي' الزائد عن الحد لعلم التوحيد والفقه الإسلامي، ويقول إن اهتمامه بذكر بلاك ماكسدونالد بالورع والصحة المذهبية في الإسلام يفسده ما كان يتصوره من اعتبار الإسلام بدعة مسيحية مارقة؛ ويقول إن فهم كارل بيكر للحضارة

الإسلامية جعله يرى أنها للأسف حضارة لم تتطور، وإن الدراسات البالغة الدقة التي أجراها س. سنوك هرجروني للتصوف الإسلامي (والذي كان يعتبره جوهر الإسلام) أدى به إلى إصدار حكم بالغ القوة على مناحي قصوره المعروفة، وإن الاعتناق الفذ لعلم التوحيد، والعاطفة الصوفية، وفن الشعر الإسلامي عند لويس ماسينيون جعله لا يفر للإسلام ما يرى فيه عداً متصلاً لفكرة التجسد الإلهي. ويتهى فاردنبرج إلى القول بأن الاختلافات الظاهرة في مناهج هؤلاء الخمسة أقل أهمية من اتفاق آرائهم الاستشرافية بشأن الإسلام ألا وهو الإيحاء المضمربدونيته^(٦).

وتتميز دراسة فاردنبرج بمزية إضافية وهي أنها تبين كيف كان هؤلاء الباحثون الخمسة يتبعون تقاليد فكرية ومنهجية مشتركة تتمتع بوحدة ذات طابع دولي حقيقي. فلقد تمكن الباحثون في هذا المجال منذ انعقاد المؤتمر الاستشرافي الأول في عام ١٨٧٣ من معرفة بعضهم البعض والإحساس المباشر إلى حد بعيد بوجود بعضهم البعض. وأما الذي لا يؤكد فاردنبرج تأكيداً كافياً فهو أن معظم المستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر كانوا مرتبطين فيما بينهم كذلك بروابط سياسية. فلقد تحول سنوك هرجروني من دراساته في الإسلام إلى العمل مستشاراً للحكومة الهولندية لمساعدتها في التعامل مع مستعمراتها الإندونيسية المسلمة، وكان الطلب كبيراً وواسع النطاق على ماكدونالد وماسينيون، باعتبارهما خبراء في الشؤون الإسلامية، من جانب رجال الإدارة الاستعمارية، من شمال إفريقيا إلى باكستان؛ وكما يقول فاردنبرج (ولو بإيجاز أشد مما ينبغي) فقد اشترك الباحثون الخمسة يوماً ما في وضع رؤية محددة واضحة للإسلام كان لها تأثيرها الكبير في الدوائر الحكومية في شتى أرجاء العالم الغربي^(٧). وأما ما ينبغي أن نضيفه إلى ملاحظة فاردنبرج فهو أن هؤلاء الباحثين كانوا يستكملون، أو يحاولون الوصول إلى الصيغة النهائية الدقيقة للاتجاه إلى معالجة الشرق، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، لا باعتباره مشكلة أدبية فحسب، بل -- كما يقول ماسون-أورميل -- "غاية مؤكدة للاستيعاب الكافي لقيمة اللغات وقدرتها على النفاذ إلى الاخلاق والافكار، استخلاصاً لاسرار التاريخ"^(٨).

سبق لى أن تحدثت عن اعتبار الشرق وحدة متجانسة واستيعاب هذه الصورة عند كتاب يتسمون باختلافات بالغة عن بعضهم البعض، مثل دانتى وديريبلو. والواضح أن هذه الجهود تختلف عما أصبح - بنهاية القرن التاسع عشر - مشروعاً أوروبياً جباراً حقاً، وله جواتبه الثقافية والسياسية والمادية. ولم يكن المشروع الاستعماري في القرن التاسع عشر الذي يشار إليه بتعبير "التزاحم على إفريقيا"، بمعنى التسابق للظفر بها، مقصوراً على إفريقيا وحدها، بطبيعة الحال، بل ولم يكن اختراق الشرق مجرد فكرة طارئة مفاجئة مثيرة عطلت للغرب بعد سنوات من الدراسة العلمية لآسيا، فالواقع أنه لا بد من التسليم بوجود خطوات كثيرة تنسم بطول المدى وببطء الحركة أدت إلى امتلاك الشرق، أى مكنت أوروبا، أو مكنت الوعي الأوروبي بالشرق من التحول من وعى يقوم على المنصوص والتأمل إلى ظاهرة إدارية واقتصادية بل وحرية. وكان التغير الجوهري تغيراً مكانياً وجغرافياً، أو قل إنه كان تغيراً في نوع الإدراك الجغرافى والمكانى فيما يتعلق بالشرق. فلقد كان التعريف القديم والذي ظل قائماً قرونًا "للشرق" بأنه المكان الجغرافى الذى يقع شرقي أوروبا تعريفًا له جانب سياسى، وجانب مذهبى وجانب خيالى، ولم يكن يشى بوجود أى رابطة ضرورية بين الخبرة الفعلية بالشرق وبين معرفة ما هو شرقى، ولم يكن دانتى ولا ديريبلو يزعمان أى شىء بخصوص أفكارهما الشرقية عدا أنها تؤكدان تقاليد علمية طويلة (لا تقاليد 'وجودية' - أى قائمة على 'الوجود' فى الشرق). ولكنه عندما يناقش لين وريتان وبيرون، والمئات الكثيرة من الرحالة والباحثين الأوروبيين فى القرن التاسع عشر، أحوال الشرق فلإننا ندرك فوراً موقفًا أقرب للمعرفة الوثيقة، بل وأقرب لاستلاك الشرق وكل ما هو شرقى من مواقف هؤلاء. إذ كان المستشرقون 'يخترقون' المكان الجغرافى للشرق ويعدّلونه ويمتلكونه، سواء فى الصورة الكلاسيكية التى كانت كثيرًا ما تنسم بالبعد الزمنى عندما يعيد المستشرق بناءها، أو فى الصورة الفعلية الدقيقة للشرق الحديث الذى عاش فيه المستشرق أو درسه أو تخيله. وأدى الأثر التراكمى لعقود من هذه السيادة الغربية الكاملة فى تناول

الشرق إلى تحويل الشرق من مكان أجنبي إلى مكان استعماري. أما إذا كان الغرب قد نجح حقاً في اختراق الشرق وامتلاكه فلم يكن بالامر المهم في أواخر القرن التاسع عشر، بل كان الامر المهم هو كيف كان البريطانيون والفرنسيون يشعرون أنهم نجحوا في ذلك.

كان البريطاني الذي يكتب عن الشرق يتناول منطقة لا شك في صعود نجم السلطة الإنجليزية وسطوعه الحقيقي فيها، حتى ولو كان الاهالي يدون انجذاباً سطحياً لفرنسا ولطرائق التفكير الفرنسية، وكان ذلك ينطبق انطباقاً أكبر على الإدارى الاستعماري البريطاني آنذاك، ولكن المجترة كان لها وجود حقيقى على أية حال في الشرق بصفته مكاناً فعلياً، ولم يكن لفرنسا وجود إلا باعتبارها مصدر إغراء أهوج للشرقيين السذج. ولن نجد دليلاً على هذا الاختلاف النوعى في الموقف إزاء المكان خبيراً مما يقوله اللورد كرومر في هذا الموضوع، وهو من الموضوعات الأثيرة لديه:

إن أسباب تمتع الحضارة الفرنسية بدرجة خاصة من الجاذبية لأبناء آسيا وبلاد الشام واضحة جلية. والواقع أنها أشد جاذبية من حضارتي المجترة وألمانيا، وهى كذلك أسير محاكاة منهما. ولتقارن الإنجليزي الخجول المتحفظ، باقتصاره على صحة اجتماعية محدودة، وميله إلى العزلة، بالفرنسى الفياض بالحياة والمبال إلى الاختلاط بأبناء الأمم الأخرى، والذي لا يعرف معنى لكلمة الخجل، والذي تراه في غضون عشر دقائق قد عقد فيما يبدو صداقة حميمة مع أى شخص لا تزيد معرفته به عن المعرفة العارضة التى تصادف أن أقامها. إن الشرقي من أنصاف المتعلمين لا يدرك أن الأول يتمتع، على أية حال، بفضيلة الإخلاص، وأن الأخير كثيراً ما يكون مثلاً يلعب دوراً ما. فهذا الشرقي ينظر بفتور إلى الإنجليزي ويلقى بنفسه بين أحضان الفرنسي.

وبعد ذلك تتطور التلميحات الجنسية بصورة طبيعية إلى حد ما، فالرجل

الفرنسى يفيض بالبسمات، وحضور البديهة، والظرف، والأناقة، والرجل الإنجليزي يتسم بالكد، وبالنشاط والواقعية والدقة. وحجة كرومر تقوم، بطبيعة الحال، على الصلابة أو الرصانة البريطانية، على عكس الإغراء الفرنسى دون أن يكون لفرنسا أى وجود حقيقى فى الواقع المصرى. ويستمر كرومر فى عرض حجته قائلاً:

هل ندهش إذن إذا عجز المصرى، بسبب ضحاكته الفكرية، عن أن يدرك أن منطق الفرنسى يستند إلى أكذوبة من لون ما، أو إذا أظهر المصرى ميلاً إلى التآلق السطحى للرجل الفرنسى مفضلاً إياه على الجهد والنشاط غير الجذاب للإنجليزى أو الألماني؟ وانظر أيضاً إلى الكمال النظرى للنظم الإدارية الفرنسية، وإلى دقة تفاصيلها، وإلى النصوص القانونية التى وضعها الفرنسيون، فيما يبدو، لمعالجة أية أوضاع طارئة، وقارن هذه المظاهر بالنظم الواقعية العملية الإنجليزية التى تضع القواعد اللازمة لعدد محدود من المسائل الرئيسية وتترك التفاصيل الكثيرة للسلطة التقديرية الفردية، وسوف تجد أن المصرى من أنصاف المتعلمين يفضل، بطبيعة الحال، النظم الفرنسية لأنها تقتصر على مظاهر خارجية أشد كمالاً وأيسر تطبيقاً. والمصرى يعجز أيضاً عن إدراك أن الإنجليزى يرغب فى وضع نظام يناسب الحقائق التى عليه أن يعالجها، وأما مصدر الاعتراض الرئيسى على تطبيق الإجراءات الإدارية الفرنسية فى مصر فهو أن الفرنسى يريد فى الغالب الأعم أن تتفق حقائق الواقع مع النظام الجاهز.

ولما كان لبريطانيا وجود حقيقى فى مصر، ولما كان ذلك الوجود - وفقاً لما يقوله كرومر - لا يهدف إلى تدريب الذهن المصرى بقدر ما يهدف إلى "تشكيل شخصية المصرى"، فإن مظاهر الجاذبية السطحية للفرنسيين أشبه ما تكون "بمفاتيح مصطنعة إلى حد ما" لغاية من الغوانى، وأما الفضائل

البريطانية فهي أشبه بشمائل "السيدة الوقور التي تقدمت بها السن"، والتي ربما تتحلى بقيمة أخلاقية أعظم، وإن يكن مظهرها الخارجى لا يصل إلى نفس المستوى الخلاب"^(٩).

وتكمن خلف التضاد الذى يقيمه كرومر بين المربية البريطانية الرصينة والغاية الفرنسية للعبوب مزية الوجود البريطانى فى الشرق، وأما ما يشير إليه كرومر من "حقائق على الإنجليز أن يعالجها" فهي أشد تعقيداً وأكبر أهمية من أى شيء قد يشير إليه الفرنسى 'الزبقى' بسبب امتلاك المختلطة الفعلى لهذه الحقائق. وبعد عامين من نشر كتابه مصر الحديثة (فى عام ١٩٠٨) أصدر كرومر كتابه الذى يسهب الحديث فيه، من زاوية فلسفية، عن الإمبريالية قديماً وحديثاً، قائلاً إننا إذا عقدنا مقارنة بين الإمبريالية الرومانية، سياساتها القائمة صراحة على الاستيعاب والقمع، وبين الإمبريالية البريطانية بدت لنا الأخيرة أفضل، وإن كانت أضعف إلى حد ما، ويضيف قائلاً إن موقف البريطانيين يتميز بالوضوح اللام فى بعض القضايا، حتى ولو كانت إمبراطوريتهم "طبعاً لما يتميز به الطابع الأنجلوسكسونى من الغموض إلى حد ما بل وعدم الإتقان" لم نستطع أن نحسم أمرها، فيما يبدو، فى اختيار "الأساس الذى تقوم عليه -- هل تعتمد على الاحتلال العسكرى الشامل أم على مبدأ القومية [للأجناس المحكومة]". ولكن ثبت آخر الأمر أن هذا التردد كان مسألة نظرية محضة، إذ إن كرومر قد اختار، واختارت بريطانيا معه، معارضة "مبدأ القومية". وإلى جانب ذلك علينا أن نشير إلى أمور أخرى، منها أن بريطانيا لم تكن تتوى التخلي عن الإمبراطورية، ومنها كراهية التزاوج بين الإنجليز وبنات وأبناء الأماهى، وثالث هذه المسائل - وأهمها فى رأى - هى أن كرومر كان يتصور أن الوجود البريطانى الإمبريالى فى المستعمرات الشرقية قد أحدث تأثيراً باقياً، ولا نقول كالعرفان المدمر، فى عقول الشرقيين ومجتمعاتهم. والاستعارة التى يعبر بها عن هذا التأثير تكاد تكون 'لاهورية'، إذ ما أقوى الصورة التى نشأت فى ذهن كرومر للتغلغل الغربى فى أراضى الشرق الشاسعة. فهو يقول "إن البلد الذى نهب عليه

أنفاس الغرب المحملة بالتفكير العلمى ذات يوم، وترك فيه أثناء هبوبها أثرًا باقياً، لا يمكن أن يظل على حاله السابق أبداً”^(١٠).

ومع ذلك فلم يكن كرومر، فى مثل هذه الأقوال، بالمفكر الاصيل على الإطلاق. بل إن رؤاه وأساليب تعبيره عنها كانت ‘عملة’ شائعة التداول بين زملائه فى المؤسسة الإمبريالية وبين المفكرين. ويصدق هذا الاتفاق فى الرأى بصفة خاصة على زملاء كرومر فى فترة حكم نائب الملك من أمثال كيرزون، وسويتنام، ولوجارد. وكان اللورد كيرزون بصفة خاصة يتكلم دائماً باللغة الإمبريالية المشتركة والمختلطة، وكان أكثر صراحة من كرومر فى رسم صورة العلاقة بين بريطانيا والشرق باعتبارها علاقة امتلاك، ومن حيث تصور وجود مساحة جغرافية هائلة يمتلكها “سيد” استعماري ذو كفاءة. وقال فى إحدى المناسبات إنه لا يعتبر أن الامبراطورية “مسألة طموح”، بل يعتبرها “أولاً وقبل كل شيء حقيقة تاريخية وسياسية واجتماعية عظيمة”. وقام فى عام ١٩٠٩ بتذكير المندوبين الذين حضروا اجتماع المؤتمر الصحفى الإمبريالى فى أوكسفورد “بأننا نتولى التدريب هنا، ونرسل إليكم حكامكم ومدبريكم وقضاةكم، ومعلميكم ووعاظكم ومحاميكم”. وكان كيرزون، فى هذه الصورة التى تكاد تكون تعليمية للامبراطورية، يتصور أن لها مكانها الخاص فى قارة آسيا، وهى التى كانت، كما قال ذات يوم، “نرغم المرء على التوقف والتفكير”:

أحب أحياناً أن أصور لنفسي هذا النسيج الإمبريالى العظيم فى صورة هيكل ضخمة يشبه البناء الذى رسمه الشاعر تيسون فى قصيدة “قصر الفن”، وأنصوّر أساسه فى هذا البلد، حيث أرسنه أيادى أبناء بريطانيا ولا بد لها من الحفاظ عليه، ولكن أعمدته هى المستعمرات، وفوق هذا كله تسمو قبة آسيوية هائلة^(١١).

وكان هذا التصور ‘لقصر الفن’ الذى وضعه تيسون يشغل تفكير

كيرزون وكرومر عندما أبدأ الحماس معاً لمعضوية لجنة وزارية تشكلت عام ١٩٠٩ من أجل الدعوة إلى إنشاء مدرسة للدراسات الشرقية. وإلى جانب تعبير كيرزون عن الأسف لعدم إلمامه باللهجات المحلية التي كان يمكن أن تساعد في "جولاته العظمى" في الهند، كانت حجته في الدعوة إلى الدراسات الشرقية تستند إلى كونها جزءاً من مسئولية بريطانيا تجاه الشرق. وفي سبتمبر ١٩٠٩ قال لمجلس اللوردات إن

معرفة لا بلغات شعوب الشرق فقط بل بعاداتهم ومشاعرهم وتقاليدهم وتاريخهم ودينهم، وقدرتنا على أن نفهم ما يمكن أن يسمى عبقرية الشرق، تمثل الأساس الاوحد الذي من المحتمل أن يمكننا من الحفاظ في المستقبل على الموقع الذي فُزنا به، وكل خطوة نستطيع أن نتخذها لتدعيم ذلك الموقع لابد أن نعتبر جدية بنظر حكومة صاحب الجلالة أو بمناقشة في مجلس اللوردات.

وفي المؤتمر الذي عقد حول هذا الموضوع في مانشن هاوس بعد خمس سنوات، قام كيرزون أخيراً بوضع النقط على الحروف، قائلاً إن الدراسات الشرقية ليست نرفاً فكرياً، ولكنها

التزام امبراطوري كبير، فانا أرى أن إنشاء مدرسة مثل هذه أي مدرسة للدراسات الشرقية - وهي التي أصبحت فيما بعد مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن في لندن يمثل جزءاً من الأثاث اللازم للإمبراطورية. إن أبناء جلدتنا الذين قضوا بصورة ما عدداً من السنين في الشرق، ويرونها أسعد سنوات حياتهم ويعتقدون أن العمل الذي قمنا به هناك، مهما يبلغ حجمه، يمثل أرفع مسئولية يمكن إلقاؤها على كواهل الإنجليز، يشعرون بوجود ثغرة في جهازنا القومي ويأنه لابد بكل تأكيد من سد هذه الثغرة، ويأن رجال الأعمال في مدينة لندن الذين سوف يشاركون في سدّها بتقديم الدعم المالي أو أي

شكل آخر من أشكال المعونة النشطة والعملية سوف يؤدون واجباً وطنياً نحو الإمبراطورية ويعززون القضية والنوايا الحسنة بين أفراد البشرية^(١٢).

وأفكار كيرزون عن الدراسات الشرقية مستقاة، إلى حد كبير، وبصورة منطقية، من حصاد قرن كامل من الإدارة البريطانية النفعية للمستعمرات الشرقية والفلسفة الناشئة حولها. لقد كان تأثير بثام وغيره من فلاسفة التفكير النفعي مثل جون ستيوارت ميل وأضرابه في الحكم البريطاني في الشرق (وفي الهند بصفة خاصة) تأثيراً بالغاً، كما أدى إلى التخلص من كل ما يزيد عن الحاجة من النظم وألوان التجديد. ولقد بين إريك ستوكس بادلته المُنقِعة أن الفلسفة النفعية المرتبطة بتركة النزعات التحررية والإنجيلية - بصفتها فلسفات الحكم البريطاني في الشرق - كانت تؤكد الأهمية العقلانية لوجود سلطة تنفيذية قوية، مسلحة بشتى المدونات القانونية وقوانين العقوبات، وبنظام للعقائد الخاصة بقضايا الحدود وإيجارات الأراضي، وبقيام سلطة إمبراطورية تشرف على كل شيء ولا تقبل الانتقاص منها فقط^(١٣). كان حجر الزاوية للنظام كله يتمثل في معرفة الشرق معرفة ما نحتاجه لتخضع للتشذيب والتهديب، حتى لا يؤدي التمجيل بتقدم المجتمعات التقليدية والتحول إلى مجتمعات تجارية حديثة إلى فقدان أي جزء من السيطرة البريطانية الأبوية، أو إلى فقدان أي جزء من الدخول. ومع ذلك فإن كيرزون عندما أشار بعبارة ركيكة بعض الشيء إلى الدراسات الشرقية باعتبارها "الاثاث اللازم للإمبراطورية" كان يقدم صورة ثابتة للمعاملات الجارية التي مكنت الإنجليز والاهالي من أداء عملهم واحتفاظ كل جانب بموقعه. فلقد أصبح الشرق، منذ أيام وليام جونز، المكان الذي تحكمه بريطانيا والموضوع الذي تعرفه، وهكذا اكتمل التوافق بين الجغرافيا والمعرفة والسلطة، مع استمرار بريطانيا في اتخاذ موقع السيادة دائماً. وكان القول بما قاله كيرزون ذات يوم، أي بأن "الشرق جامعة لا يحصل الطالب فيها على درجته الجامعية أبداً"، تمييزاً آخر عن أن الشرق يتطلب الوجود البريطاني فيه إلى الأبد تقريباً.

ولكن بعض الدول الاخرى، وكان من بينها فرنسا وروسيا، كانت تمثل تهديداً دائماً (وربما كان هامشياً) للوجود البريطانى. وكان كيرزون، بالتأكيد، يدرك ان جميع الدول العظمى كانت تشارك بريطانيا مشاغلها تجاه الشرق. كان تحويل الجغرافيا من مادة "مُملَّة متحذلقة" - وهما الصفتان اللتان أطلقهما كيرزون على الجوانب التى تخلصت منها الجغرافيا باعتبارها دراسة أكاديمية - إلى "أشد العلوم تحملاً من القيود القومية" يؤكد، على وجه الدقة، ذلك الولوع الغربى الجديد الواسع الانتشار. وكانت لدى كيرزون اسبابه التى دفعته إلى أن يقول للجمعية الجغرافية، التى كان يرأسها، فى عام ١٩١٢ إن

ثورة مطلقة قد قامت، لا فى طريقة ومناهج تدريس الجغرافيا، بل فى التقدير الذى تحظى به الآن من الرأى العام، فنحن نعتبر المعرفة الجغرافية اليوم من مقومات المعرفة بصفة عامة، فالجغرافيا وحدها هى التى تساعدنا على تفهم عمل القوى الطبيعية الكبرى، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، واتساع الحدود القومية، وتطور الدول، والمنجزات الرائعة للطاقة البشرية فى شتى تجلياتها.

إننا ندرك أن الجغرافيا خادمة التاريخ... والجغرافيا أيضاً من العلوم الشقيقة للاقتصاد والسياسة؛ ويعرف كل من درس الجغرافيا منا أنه حالما ينحرف عن المجال الجغرافى يجد نفسه وقد عبر حدود الجيولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم الاجناس، والكيمياء، والفيزياء، بل وجميع العلوم التى تتصل بصلة القرابة (للجغرافيا) تقريباً. ونحن على حق إذن حين نقول إن الجغرافيا من أول وأهم العلوم، وأنها جزء من المعدات اللازمة للتصور السليم للمواطنة، وملحق لا غنى عنه لما يحتاجه الرجل العامل فى الحياة العامة^(١٤).

كانت الجغرافيا تمثل، أساساً، الدعامة المادية للمعرفة بالشرق، بمعنى أن جميع

الخصائص الكامنة التي لا تتغير للشرق تقوم على طبيعته الجغرافية وتضرب بجذورها فيها. وهكذا نرى أن الشرق الجغرافى، من ناحية، 'يغذى' سكانه ويضمن صفاتهم الأساسية ويحدد طابعهم الخاص، ومن ناحية أخرى يطلب من الغرب الاهتمام به، حتى ولو كان الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب، وهى من تلك المفارقات التى كثيراً ما كشفت عنها المعرفة المنظمة. وأما ما كان كيرزون يعنيه بتحرر الجغرافيا من القيود القومية فهو أهميتها 'العالمية' للغرب كله، وهو الذى كانت علاقته بسائر العالم علاقة طمع صريح فيه. ومع ذلك فقد تكتسى الشهية الجغرافية ثوب الحياء الأخلاقى 'لِلوابع المعرفى'، أى الدافع الذى يحفز الإنسان إلى اكتشاف مكان ما أو الكشف عنه والاستقرار فيه، ونحن نجد نظيراً لذلك فى اعتراف مارلو فى رواية قلب الظلام التى كتبها جوزيف كونراد بأنه يعيش الخرافات، وهو يقول:

ربما قضيت ساعات أنامل أمريكا الجنوبية أو إفريقيا أو أستراليا
فأنسى نفسى فيما يغمرنى به الاكتشاف من أمجاد. وفى ذلك
الوقت كانت خريطة الأرض مليئة بالفجوات، فإذا شاهدتُ
'فجوة' ذات إغراء خاص (وإن كانت جميعاً تبدو مغربة) وضعتُ
أصبعى عليها وقلت 'عندما أكبر سوف أذهب هناك' (١٦).

وقبل أن يقول مارلو هذا الكلام بنحو سبعين عاماً، لم يكن لمارتين يجد ما يدعو للقلق إن كانت تلك 'الفجوة' البادية على الخريطة عامرة بالسكان من أبنائها أم لا، بل ولم يخطر ببال أمير دى فانتيل، الروسى السويسرى الذى كان حجة فى القانون الدولى، أى تحفظ من الناحية النظرية حين دعا الدول الأوروبية فى عام ١٧٥٨ إلى امتلاك الأراضى التى لا تسكنها إلا قبائل رُحَّل وحسب (١٧). كان المهم هو إعلاء شأن الغزو الصريح بتحويله إلى فكرة، أى تحويل شهية الحصول على المزيد من الحيز الجغرافى إلى نظرية عن العلاقة بين الجغرافيا من ناحية وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة من ناحية أخرى. ولكن الفرنسيين ساهموا مساهمة متميزة فى هذه المحاولات العقلانية للتبرير.

فبحلول نهاية القرن التاسع عشر كان اتفاق الظروف السياسية والفكرية في فرنسا قد بلغ الحد الذي أتاح للجغرافيا أن تصبح موضوعاً جذاباً لتزجية الوقت على المستوى القومي، وكذلك التأملات والمضاربات الجغرافية، فلقد كان المناخ الفكري في أوروبا ملائماً، ولا شك أن نجاحات الإمبريالية البريطانية كانت تفصح عن نفسها بأعلى صوت ممكن. ومع ذلك فقد كانت فرنسا ترى، مثلما كان المفكرون الفرنسيون الذين تعرضوا لهذا الموضوع يرون أن بريطانيا تحول، فيما يبدو، دون قيام فرنسا بدور إمبريالي، حتى ولو حقق نجاحاً نسبياً فحسب، في الشرق، وكان المفكرون الفرنسيون، لا الشعراء والروائيون فقط، يُمَنُّون أنفسهم بقدر كبير من الأمانى السياسية الخاصة بالشرق، قبل نشوب الحرب ما بين فرنسا وبروسيا، وهاك، على سبيل المثال، ما يقوله سان مارك جبراردان، في مقال كتبه في مجلة ريفي دي ديه موند بتاريخ ١٥ مارس ١٨٦٢ :

على فرنسا أن تعمل الكثير في الشرق، فالشرق ينتظر منها الكثير، ومع ذلك فهو يَطْلُبُ منها أن تنهض بأكثر مما تستطيع النهوض به، إذ وضع في أيديها من جديد، وعن طيب خاطر، مسئولية الاهتمام الكامل بمستقبله. وهو ما يعتبر خطراً داهماً على فرنسا وعلى الشرق معاً، فأما الخطر على فرنسا فيرجع إلى أن استعدادها لتولي أمر السكان الذين يتعرضون للمعاناة يعني أن تتحمل في أغلب الأحيان التزامات أكبر مما تستطيع الوفاء به، وأما الخطر على الشرق فيرجع إلى أن كل شعب ينتظر من الأجانب تحديد مصيره لمن يعرف سوى رغبة الأحوال، ولن يتمتع بالخلاص الذي تحققه الأمم لنفسها^(١٨).

ولا شك أن درزايلي كان يمكن أن يقول عن أمثال هذه الآراء، على نحو ما قال أكثر من مرة، إن فرنسا ليست لديها سوى "اهتمامات عاطفية" بسوريا (وكانت سوريا تمثل الشرق الذي يكتب عنه جبراردان). وكان وَهْمُ "الشعوب التي تعاني" هو الذي استند إليه نابليون، بطبيعة الحال، عندما

حاول اكتساب تعاطف المصريين والحديث باسمهم وباسم الإسلام ضد الأتراك. وأما في خلال الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر فقد كانت الشعوب التي تعاني مقصورة على الأقليات المسيحية في بلاد الشام، ولا توجد وثائق تاريخية تثبت أن "الشرق" طلب من فرنسا إنقاذه. والأقرب إلى الواقع والحق أن نقول إن بريطانيا كانت تعترض سبيل فرنسا إلى الشرق، فحتى لو كانت فرنسا تشعر صادقة بأى التزام تجاه الشرق (وإن كان بعض الفرنسيين يشعرون حقاً بذلك) فلم يكن في إمكان فرنسا أن تفعل شيئاً يذكر لعرقلة طريق بريطانيا إلى المساحة الهائلة من الأرض التي تسيطر عليها من الهند إلى البحر المتوسط.

وكان من أهم عواقب الحرب بين فرنسا وبروسيا عام ١٨٧٠ أن ازدهرت الجمعيات الجغرافية في فرنسا ازدهاراً عظيماً، وتجددت المطالبة القوية بحياة المزيد من الأراضي. وفي نهاية عام ١٨٧١ أعلنت جمعية باريس الجغرافية أنها لم تعد تقصر جهودها على "التأملات العلمية". بل إنها حثت المواطنين على ألا "ينسوا أن سيادتنا السابقة بدأت تتعرض للمزاحمة فيها في اليوم الذي توقفنا فيه عن المنافسة... في انتصارات الحضارة على الهمجية". وفي عام ١٨٨١ قال جيوم دينج، الذى تزعم ما أصبح يسمى بالحركة الجغرافية، "إن المعلم هو الذى انتصر" في حرب عام ١٨٧٠، وكان يقصد بذلك أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافيا العلمية البروسية على التراخي الاستراتيجي الفرنسي. وكانت الصحيفة الرسمية للحكومة تخصص عدداً من بعد عدد للحديث عن فضائل (وأرباح) المكتشفات الجغرافية والمغامرات الاستعمارية، وكان في وسع المواطن أن يتعلم من أحد أعضائها درساً من دى ليسيس عن "الفرص المتاحة في إفريقيا"، ودرساً من جارنيه عن "اكتشاف النهر الأزرق". وسرعان ما حلت "الجغرافيا التجارية" محل الجغرافيا العلمية، بسبب ما زعمه الكتاب من روابط تربط ما بين الاعتزاز القومى بالإنجاز العلمى والحضارى وبين دافع الريح البدائى إلى حد بعيد، وبحيث تعمل "الجغرافيا التجارية" على تدعيم المكاسب الإقليمية

الاستعمارية . وقال أحد المتحمسين لذلك "إن الجمعيات الجغرافية قد تشكلت لإبطال مفعول التمويذة السحرية التي تغلنا بأصفادها إلى شواطئ بلدنا" . وهكذا وضعت المشروعات من شتى الأنواع للمساعدة في تحقيق هذا المطلب 'التحررى' ، وكان من بينها الاستعانة بالكاتب جول فيرن ، وهو الذى كان "إنجازته الذى لا يكاد يصدق" - فيما قيل - دليلاً على عمل الذهن الذى بلغ أعلى ذروة من ذوا التفكير المنطقى، وتكليفه برئاسة "حملة للاستكشاف العلمى فى شتى أرجاء العالم" ، إلى جانب وضع خطة 'لخلق' بحر جديد شاسع يقع مباشرة إلى الجنوب من ساحل شمال إفريقيا، ومشروع "لربط" الجزائر بالسفال بالسكك الحديدية - أو "بشريط من الفولاذ" كما كان أصحاب المشروع يطلقون عليه^(١٩) .

وكان جانب كبير من الحماس للتوسع، فى فرنسا فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ثمرة للرغبة الصريحة فى تعويض فرنسا عن انتصار بروسيا عليها فى حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١ ، وثمره لرغبة لا تقل أهمية عن ذلك وهى مجاراة الإنجازات الإمبريالية البريطانية . ولقد بلغ من قوة هذه الرغبة الأخيرة، وبلغ من استنادها إلى ذلك التراث العريق من المنافسة بين المجتهدا وفرنسا فى الشرق، أن شيخ بريطانيا كان، فيما يبدو، 'يسكن' فرنسا - دون مبالغة - ويدفعها إلى محاولة اللحاق ببريطانيا والتفوق عليها فى كل ما ينصل بالشرق . وعندما أعادت الجمعية الأكاديمية الفرنسية للهند الصينية فى أواخر السبعينيات من القرن التاسع عشر تحديد أهدافها، رأت أنه من المهم "إدراج الهند الصينية فى مجال الاستشراق" ولماذا؟ حتى نستطيع تحويل منطقة كوشين الصينية، وهى الجزء الجنوبى من فيتنام، إلى "منطقة هندية فرنسية" . وكان العسكريون يعززون الاقتدار إلى ممتلكات استعمارية كبيرة إلى تضافر الضعف الحربى مع الضعف التجارى فى الحرب مع بروسيا، ناهيك بتفوق بريطانيا الاستعماري الواضح الذى طال أمده . وقال أحد كبار الجغرافيين، ويدعى لارونسيير لونورى، إن "قوة التوسع للأجناس الغربية، وأسبابه الفائقة، وعناصره، ووجوه تأثيره فى المصائر البشرية، من الدراسات

الجميلة التى يمكن لمؤرخى المستقبل أن يقوموا بها". ولكن التوسع الاستعمارى من المحال تحقيقه إلا إذا أطلقت الأجناس البيضاء العنان لولعها بالترحال، الذى يشهد بتفوقها الفكرى^(١٠).

ومن أمثال هذه الأطروحات نبعت النظرة الشائعة إلى الشرق باعتباره مكاناً جغرافياً ينتظر الغرس والتنمية والحصاد، والحماية. ومن ثم تكاثرت صور الرعاية الزراعية للشرق والإشارة الجنسية الصريحة إليه، وفيما يلى دفقة من دقات التعبير التى تميز بها جابريل شرم، كتبها عام ١٨٨٠ :

فى اليوم الذى ينتهى فيه وجودنا فى الشرق، ولا يزال للدول الأوروبية الكبرى الأخرى وجود فيه، سوف تنتهى تجارتنا فى البحر المتوسط، وينتهى مستقبلنا فى آسيا، وتنتهى حركة المرور فى مواتينا الجنوبية، وسوف يجف نبع من أخصب منابع ثروتنا القومية. (التأكيد من عندى) .

ويزيد مفكر آخر يدعى لوروا-بوليو من التفاصيل الموضحة لهذه الفلسفة قائلاً:

يقوم أحد المجتمعات بالاستعمار، عندما يكون قد حقق لنفسه درجة رفيعة من النضج والقوة، فينجب مجتمعاً جديداً ويحميه ويوفر له الظروف الملائمة للنمو والتطور، ويساعد هذا المجتمع الجديد الذى ولده على بلوغ مرحلة الفحول. والاستعمار من أشد مظاهر الفسيولوجيا الاجتماعية تعقيداً ودقة.

وقد أدت معادلة 'التكاثر الذاتى' بالاستعمار عند لوروا-بوليو إلى الفكرة الخبيثة إلى حد ما والتى تقول إن كل ما يتمتع بالحياة فى أحد المجتمعات الحديثة "يتضخم من خلال قذله لنشاطه الفياض بالحياة إلى خارجه". ومن ثم فهو يقول إن

الاستعمار قوة انتشار شعب من الشعوب؛ وهو طاقته على التكاثر؛ وهو يمثل تضخمه وتكاثره مكانياً؛ وهو إخضاع

الكون أو جانب شاسع فيه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره
وقوانينه^(٢١).

والقضية المطروحة هنا هي اعتبار أن المكان الذى تشغله المناطق الأضعف
أو المتخلفة مثل الشرق يدعو الفرنسيين إلى الاهتمام به واختراقه وتلقيحه -
أى، باختصار، استعمار. وهكذا فإن التصورات و'حالات الحمل'
الجغرافية، سواء كان هذا التعبير مجازياً أو حقيقياً، تعنى إلغاء وجود
الكيانات المنفصلة التى تحددها الحدود والنجوم. ولقد عرفت فرنسا من لا
يَقْلُون عن فردينان دى لابس فى رؤاهم وقدرتهم على تنظيم الأعمال
التجارية، ومن كانوا يعتزمون كسر القيود الجغرافية للشرق والغرب، من
العلماء والإداريين والجغرافيين والوكلاء التجاريين الذين صبوا نشاطهم الدفاق
فى الشرق المستكين والأثوى إلى حد كبير، كما عرفت فرنسا الجمعيات
الجغرافية التى كان عددها، وعدد أعضائها، يزيد مرة أو مرتين عن مجموع ما
ظهر فى أوروبا منها، إلى جانب المنظمات القوية مثل لجنة آسيا الفرنسية،
ولجنة الشرق، وكذلك الجمعيات العلمية، وعلى رأسها الجمعية الآسيوية،
وهى التى ترسخ تنظيمها وترسخت عضويتها فى الجامعات والمعاهد
والحكومة. وقد أدت كل هيئة من هذه الهيئات إلى أن اصطبغت الاهتمامات
الفرنسية بالشرق بصيغة أقرب إلى الحقيقة الواقعة وأوسع نطاقاً: كان لابد من
وضع حد لما يقرب من قرن كامل قضته فرنسا فيما كان يبدو لها ضرباً من
الدراسة السلبية للشرق، وبدأت تصدى لمسئولياتها 'عبر الوطنية'، أى التى
تتجاوز حدودها القومية، فى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

وقد استطاع الخصمان تسوية النزاع بينهما بأسلوب يكاد يتصف بالكمال
وبطابع الاتساق الذى كان يميز أمثال هذه التسويات، فى المنطقة الوحيدة من
الشرق التى كانت المصالح البريطانية والفرنسية تتداخل فيها تداخلاً حقيقياً،
ألا وهى الدولة العثمانية التى كانت قد مرضت مرضاً لا شفاء منه. كان
لبريطانيا وجود فى مصر وبلاد ما بين النهرين (العراق)، وأصبحت بفضل
سلسلة معاهدات شبه وهمية مع الزعماء المحليين (الذين لا حول لهم ولا

طُول) تسيطر على البحر الأحمر، والخليج العربي، وقناة السويس، إلى جانب معظم الأراضي الواقعة ما بين البحر المتوسط والهند. وأما فرنسا فقد بدا أنها كُتِبَ عليها أن تحوم حول الشرق، وأن تهبط فيه على فترات متباعدة لتنفيذ مشروعات تُكرر فيها نجاح دى ليسبس في القناة، وكانت معظمها مشروعات سكك حديدية، مثل المشروع الذي وضعته لإقامة خط يربط سوريا ببلاد ما بين النهرين، ويمر في منطقة خضاعة تقريباً لبريطانيا. كما كانت فرنسا ترى أنها مسئولة عن حماية الأقليات المسيحية، مثل المارونيين، في الشام، والكلدانيين، في العراق، والنسطوريين، في الدولة العثمانية. ولكن بريطانيا وفرنسا اتفقتا من حيث المبدأ على ضرورة تقسيم أراضي تركيا في آسيا، عندما تحين اللحظة المناسبة. وكانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب العالمية الأولى وبمدها تعمل على تقسيم الشرق الأدنى إلى مناطق نفوذ أولاً، ثم إلى مناطق تحت الانتداب (أو تحت الاحتلال). وقد تشكل جانب كبير من هذه النزعة التوسعية الفرنسية في أيام ازدهار الحركة الجغرافية وكانت تتركز في الخطط الموضوعية لتقسيم الأراضي الآسيوية التابعة لتركيا، وإرداد هذا التركيز إلى الحد الذي أدى إلى "انطلاق حملة صحفية باهرة". في باريس عام ١٩١٤ تحقيقاً لهذه الغاية^(١٢)، وفي إنجلترا كُلفت عدة لجان بدراسة السياسات الخاصة بأفضل الوسائل اللازمة لتقسيم الشرق والتوصية بتنفيذها. وبناءً على اقتراح إحدى هذه اللجان، وهي لجنة بَنَسِن، تشكلت فرق الإنجليزية فرنسية مشتركة، كان أشهرها الفريق الذي كان يرأسه مارك سايكس، وجورج بيكو. وكانت فكرة التقسيم العادل للمناطق الجغرافية تعتبر أفضل قاعدة في هذه الخطط التي كانت تمثل كذلك محاولات متعمدة لتهدئة المنافسة بين إنجلترا وفرنسا. إذ إنه، كما ذكر سايكس في إحدى المذكرات التي بعث بها:

كان من الواضح... أن العرب سوف يقومون بثورة إن عاجلاً أو آجلاً، وأنه من الأفضل أن تسود العلاقات الطيبة بيننا وبين الفرنسيين حتى تصبح تلك الثورة نعمة لا نقمة...^(١٣)

ولكن مشاعر العداء استمرت، وأضيف إليها البرنامج الذي وضعه

ويلسون، وكان يمثل مصدر مضايقة، ويقضى بحق البلدان في تقرير مصيرها، إذ كان - على نحو ما أقر سايكس بنفسه - يطمح في صحة الهيكل الكامل للمشروعات الاستعمارية والتقسيمية التي شاركت الدولتان في وضعها معاً. وليس هذا السياق مناسباً لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى كله في مطلع القرن العشرين (فهو مثار خلافات عميقة ويضل المرء في شعابه) في فترة البت في مصيره، وهو الذي كانت تتولاه الدول الأوروبية، والأسر الحاكمة المحلية، وشتى الأحزاب والحركات القومية، ودعاة الصهيونية. وأما الذي يهمنا مباشرة في هذا السياق فهو الإطار المعرفي الخاص الذي كان يُنظر فيه إلى الشرق، وتتصرف الدول الأوروبية من خلاله. إذ كان البريطانيون والفرنسيون يعتقدون أن لهم حقاً تقليدياً في تحديد مصير الشرق الذي كانوا يرون أنه كيان جغرافي وثقافي وسياسي وسكاني واجتماعي وتاريخي. ولم يكن الشرق في أعينهم يمثل اكتشافاً مفاجئاً، أو مجرد حادثة تاريخية، بل منطقة تقع في شرق أوروبا، وتتخذ قيمتها الرئيسية صورةً موحدة تحدت ملامحها من زاوية نظر أوروبية، وبصفة أخص من زاوية النظر التي تزعم لأوروبا دون غيرها - لما تتمتع به من علم وبحث وفهم وإدارة - الفضل في أن جعلت الشرق ما أصبح عليه. ولقد كان ذلك هو الإنجاز الذي حققه الاستشراق الحديث، سواء كان ذلك عن غير قصد أو عن قصد، فالامر لا يتصل بفضيتنا.

ولقد سلك الاستشراق منهجين رئيسيين في تقديم الشرق إلى الغرب في مستهل القرن العشرين. كان الأول يتوسل بطاقات العلم الحديث على الانتشار، أي يعتمد على جهاز النشر في المهن العلمية، في الجامعات، والجمعيات المهنية، والمنظمات الكشفية والجغرافية، وصناعة نشر الكتب والمطبوعات. وكانت هذه جميعاً تبني ما تبني، كما رأينا، على أساس المكانة الرفيعة الموثوق بها للرواد من الباحثين والرحالة والشعراء، وهم الذين أدت رذاهم التراكمية إلى تشكيل الصورة التي تمثل جوهر الشرق، وأما الصورة المذهبية المعقائدية لذلك الشرق فهي التي أطلقت عليها تعبير الاستشراق

الكامن. وكان كل من يريد أن يقول قولاً يتمتع بأى قدر من الأهمية عن الشرق، يجد فى الاستشراق الكامن مصدراً لطاقة تعبيرية يمكنه استخدامها، أو بالأحرى حبسها، وتحويلها إلى "خطاب" معقول يلائم المناسبة العملية الطارئة. وهكذا فعندما تحدث بلفور عن "الشرقى" فى مجلس العموم البريطانى عام ١٩١٠، كان يعتمد ولا شك على تلك الطاقات التعبيرية لِلْفَتْرَةِ عصره الشائنة والمقبولة عقلاً، وهى التى كانت نتيج إطلاق اسم "الشرقى" على شىء ما والحديث عنه دون المخاطرة بالوقوع فى غموض أكثر مما ينبغى. ولكن الاستشراق الكامن، شأنه شأن جميع الطاقات التعبيرية وضروب "الخطاب" التى تتيحها، كان فى أعماقه محافظاً إلى حد بعيد، أى يحاول جهد الطاقة الحفاظ على ذاته. كان ينتقل من جيل إلى جيل، باعتباره جانباً من جوانب الثقافة، وباعتباره لغة خاصة بظاهرة من ظواهر الواقع مثل الهندسة أو الفيزياء. وكان الاستشراق يروى وجوده لا بابتعاثه أو مدى تقبله للشرق بل باستساغه الداخلى والتكرار بشأن إرادة التسلط على الشرق، وهى الإرادة التى كانت من مقوماته. وهكذا تمكن الاستشراق من البقاء، وكتب له النجاة من الثورات والحروب العالمية والتمزق الفعلى للامبراطوريات.

وكان المنهج الثانى الذى قدم الاستشراق به الشرق إلى الغرب من ثمار حالة من حالات التلاقي المهم. فلقد كان المستشرقون على مدى عقود طويلة يتحدثون عن الشرق، فيترجمون النصوص، ويشرحون الحضارات والأديان والأسر الحاكمة والثقافات والمفاهيم، باعتبارها جميعاً موضوعات أكاديمية يحجبها عن أوروبا طابعها الأجنبى الذى لا مثيل له. كان المستشرق خبيراً، مثل رينان ولين، وظيفته فى المجتمع أن يفسر الشرق ويوضحه لزملائه المواطنين. وكانت للعلاقة بين المستشرق والشرق علاقة استكشافية فى جوهرها، فكان المستشرق يواجه حضارة أو أثرًا ثقافيًا نائيًا لا يكاد يفهم، وكان يحاول فى بحثه العلمى تقليل الغموض الذى يشوب تلك الحضارة أو ذلك الأثر الثقافى عن طريق الترجمة، أو بالتصوير المتعاطف، بحيث يفهم "الموضوع" الذى يستمعى على الإدراك. ولكن المستشرق كان يظل دائماً

خارج الشرق، ويظل الشرق، مهما يبلغ نجاح المستشرق في تيسير فهمه في الظاهر، خارج نطاق الغرب. وكان التعبير عن هذا الابتعاد الثقافي والزمنى والجغرافى يتخذ شكل استعارات تقوم على العمق، والسرية، والوعد الجنسى، إذ دخلت بعض العبارات إلى اللغة الشائعة مثل "خمار العروس الشرقية" أو "الشرق ذو الأسرار التى لا نكتته".

ومع ذلك، فقد كانت المسافة التى تفصل الشرق عن الغرب آخذة فى التضاؤل فى القرن التاسع عشر، وهو ما يكاد يمثل مفارقة من لون ما. إذ إن ازدياد حالات التلاقى التجارى والسياسى والوجودى بين الشرق والغرب (بالمصور التى ناقشناها حتى الآن) أدى إلى نشوب توتر بين المقائيد الجامدة للاستشراق الكامن وما يدمعها فى الدراسات الخاصة بالشرق "الكلاسيكى"، وبين ما جاء به الرِّحَالَةُ والحُجَّاجُ والسياسيون وما أفصحوا عنه من ملامح الشرق الحديث، الواضح الحاضر. وفى لحظة ما، ومن المحال القطع فى موعد وقوعها بدقة، أدى هذا التوتر إلى تلاقى هذين النمطين من أنماط الاستشراق. وأظن ظناً أن التلاقى قد وقع عندما قام المستشرقون، ابتداءً بـباسى، بإسداء المشورة إلى الحكومات فيما يتعلق بأحوال الشرق الحديث، فاكتمب الدور الذى يضطلع به الخبير، بسبب حصوله على تدريب خاص ومؤهلات خاصة، بعداً إضافياً: ولنا أن نعتبر أن المستشرق أصبح الأداة الخاصة التى تتوسل بها السلطة الغربية فى محاولة رسم سياساتها تجاه الشرق. وهكذا كان كل زائر أوروبى متعلم (وغير المحيط بعلم فياض) للشرق يرى أنه يمثل الغربى الذى استطاع النفاذ إلى ما يكمن خلف أغشية النعوض وغلالاته. ويصدق هذا بوضوح على بيسرتون، ولين، وداوتى، وفلوبير، وجميع الشخصيات الرئيسية التى ناقشتها إلى الآن.

واكتسبت مكتشفات الغربيين عن الشرق الحديث الواضح طابع الإلحاح والعجلة، وهو الذى صاحب اتساع الأملاك الغربية فى الشرق. وهكذا كان التعريف الذى يضعه الباحث المستشرق لما يمثل الشرق "فى جوهره" يُقَابَلُ أحياناً بالنقض، وإن كان يلقى التأييد فى حالات كثيرة بعدما أصبح الشرق

فى الواقع التزاماً إدارياً فعلياً. ولا شك أن نظريات كرومر عن "الشرقى" - وهى النظريات التى استقامها من الأرشيف الاستشرافى التقليدى - قد صادفت وقائع كثيرة تؤكد صحتها عندما تولى حكم الملايين من الشرقيين فى الواقع الفعلى. وهذا يصدق بالدرجة نفسها على خبرة الفرنسيين فى سوريا وفى شمال إفريقيا، وغيرهما من المستعمرات الفرنسية، أو ما كان فى حكم المستعمرات. وأما أبرز صور التلاقى بين عقائد الاستشراق الكامن وبين خبرة الاستشراق السافر فلم تشهدا فترة مثل فترة تطلع بريطانيا وفرنسا إلى تمزيق الأراضى التابعة لتركيا فى آسيا نتيجة للحرب العالمية الأولى: كان رجل أوروبا المريض أى الدولة العثمانية يستلقى على منضدة العمليات استعداداً للجراحة، ويكشف عن جميع مناحى ضعفه، وخصائصه، وحدوده المكانية أو الطبوغرافية.

وقد نهض المستشرق، بما يتمتع به من معرفة خاصة، بدور ذى أهمية بالغة إلى أقصى حد فى هذه الجراحة. وكان قد سبق الإحساس بدوره الجوهري باعتباره عميلاً سرّياً من لون ما، يقوم بعمله داخل الشرق، عندما أرسلت بريطانيا الباحث إدوارد هنرى پامر إلى سيناء فى عام ١٨٨٢ لقياس مدى شيوع المعاداة لبريطانيا وإمكان استخدام الثورة العربية لها. وقد قُتل پامر أثناء أدائه مهمته، ولكن حالته لم تكن سوى أشد الحالات إخفاً من بين حالات الكثيرين الذين قدموا خدمات ماثلة للامبراطورية، وهى التى أصبحت عملاً خطيراً مرهقاً يُسندُ إلى حد ما إلى "الخبراء" الإقليميين. وكان ذلك من أسباب تعيين د. ج. هوجارث رئيساً للمكتب العربى فى القاهرة أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان مستشرقاً اشتهر بالكتاب الذى وضعه عن استكشاف الجزيرة العربية، ووضع له عنواناً يلائمه وهو "اختراق بلاد العرب" (١٩٠٤)^(١). كما لم يكن من قبيل المصادفة أن بعض الرجال والنساء، من جرتروود پل، إلى ت. أ. لورنس، وسانت چون فيلبى، وكلهم من خبراء المستشرقين، قد أرسلوا إلى الشرق باعتبارهم من عملاء الامبراطورية، ومن أصدقاء الشرق، وواضعى السياسات البديلة، بسبب

معرفتهم الوثيقة العميقة بالشرق وبالشرقيين. وكانوا يشكلون فيما بينهم "عُصبة" - وهي الصفة التي أطلقها عليهم لورنس ذات يوم - تربط ما بين أفرادها أفكار متناقضة ووجوه شبه شخصية: مثل النزعة الفردية المتأصلة، والتعاطف مع الشرق إلى درجة "التوحد" الحدسي معه، والحرص الشديد على فكرة أداء 'رسالة' شخصية في الشرق، و'غربة الاطوار' المكتسبة، والرفض النهائي للشرق. وكانت صورة الشرق عند الجميع تقتصر على الخبرة المباشرة الخاصة به. واتخذ الاستشراق مثلما اتخذت السبل العملية للتصدي للشرق لديهم صورتها الأوروبية النهائية قبل اختفاء الامبراطورية وتسليم تركتها لمرشحين آخرين للقيام بدور الدولة المسيطرة.

وأصحاب النزعة الفردية من أمثال هؤلاء لم يكونوا أكاديميين، ولكنهم انتفعوا، كما سوف نرى بعد قليل، بالدراسة الأكاديمية للشرق، دون انتماء بأى معنى من المعانى إلى الزمرة الرسمية والمهنية للمستشرقين الأكاديميين. ومع ذلك فلم يكن الدور الذى اضطلعوا به يعنى الاستهانة بالاستشراق الأكاديمي أو تقويضه بل إكسابه المزيد من الفعالية: كانوا يحدّدون فكرًا من سلالة مستشرقين مثل إدوارد لين وريتشارد بيرتون، من حيث نزعة التعليم الذاتية والموسوعية لديهم، وأيضًا من حيث المعرفة شبه الأكاديمية بالشرق التى كانت تسجلى بوضوح فى تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم. وقد استعاضوا عن الدراسة النهجية للشرق (أى فى 'المقررات' الدراسية) بتطوير الاستشراق الكامن والإنصاح عن عناصره، وهى التى كانت فى متناول أهدبهم فى الثقافة الإمبريالية للحقبة التى عاشوا فيها. وكان الإطار المرجعي لهم، فى الحدود التى كان لهم فيها إطار مرجعي، قد شكله دارسون من أمثال وليم ميور، وأنتوني بيغان، ود.س. مارجوليوث، وتشارلز ليال، وأ.ج. براون، ورو.أ. نيكولسون، وجى. لوسترانج، وأ.د. روص، وتوماس أرنولد، وهم الذين كانوا يحدّدون كذلك من السلالة الفكرية المباشرة لإدوارد لين. وأما أنماطهم الإبداعية فقد رسمها أساسًا معاصروهم الأشهر رديارد كبلنج، الروائي والشاعر الذى أنشد أناشيده التى لا تنسى عن "البيادة على أشجار النخيل والصنوبر" معًا.

وكان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في هذه المسائل يتفق اتفاقاً كاملاً مع تاريخ كل أمة منهما في الشرق، فلقد كان للبريطانيين وجود فيه، وكانت فرنسا تنعى فقدان الهند والأراضي المؤدية إليها. وبحلول نهاية القرن كانت سوريا قد أصبحت المركز الرئيسى للنشاط الفرنسى، وإن اتفقت الآراء على أن الفرنسيين لم يكونوا قادرين، حتى فى سوريا، على مجاراة البريطانيين فى نوعية 'العاملين' فيها ولا فى درجة النفوذ السياسى. وقد تجلت المنافسة بين المحتلرا وفرنسا حول الحصول على أسلاب الدولة العثمانية حتى فى ميادين القتال فى الحجاز وفى سوريا وفى بلاد ما بين النهرين أى العراق، ولكن المستشرقين وخبراء الشتون المحلية من البريطانيين كانوا يتفوقون على نظرائهم الفرنسيين فى الذكاء وفى المناورات التكتيكية حتى فى هذه الميادين، على نحو ما أشار إليه الفطن الأريب إدموند بريموند^(٢٥). فباستثناء العبقريات الفرنسية العارضة، مثل عبقرية لويس ماسينيون، لم يكن لدى الفرنسيين نظراء للورنس أو سايكس أو بيل، وإن كان لديهم إمبرياليون ذوو عزم مثين مثل إتيين فلانندان، وفرانكلين-بويون. فقد ألقى الكونت دى كريساتى فى عام ١٩١٣ (وكان من أعلى الإمبرياليين صوتاً) محاضرة فى اجتماع للتحالف الفرنسى بباريس أعلن فيها أن سوريا كانت تمثل الشرق الخاص بفرنسا، وأنها المكان الذى يضم المصالح السياسية، والأخلاقية، والاقتصادية، لفرنسا، وأضاف أن هذه المصالح لابد من الدفاع عنها فى هذا العصر، "عصر الغزوات الإمبريالية". ومع ذلك فقد أشار كريساتى إلى أنه رغم منع فرنسا بوجود شركاتها التجارية والصناعية فى الشرق، ورغم التحاق أكبر عدد من التلاميذ من أبناء الأهالى بالمدارس الفرنسية، فإن فرنسا كانت تتعرض دائماً للمدافعة والمزاومة فى الشرق، وللتهديد لا من بريطانيا فقط بل أيضاً من النمسا وألمانيا وروسيا. كانت حجة كريساتى تقول إنه إذا أرادت فرنسا أن تواصل الحلولة دون "عودة الإسلام" فعليها أن تبسط سيطرتها على الشرق، وهى الحجة التى أيدها السناتور پول دومير^(٢٦). وقد تكرر الإعراب عن هذه الآراء فى مناسبات عديدة، والواقع أن فرنسا نجحت دون الاستعانة بأحد فى شمال إفريقيا وفى سوريا بعد الحرب العالمية الأولى، ولكن الفرنسيين كانوا

يشمرون أنهم لم ينجحوا فى الإدارة العملية الخاصة فيما يتعلق بالكيانات الناشئة لسكان الشرق والمناطق التى تتمتع باستقلال نظرى فيه، وهو النجاح الذى كان الانجليز ينسبونه دائماً لأنفسهم. وربما كان الفرق الذى يشعر به المرء دائماً، فى نهاية الأمر، بين الاستشراق القرنى الحديث، والاستشراق البريطانى الحديث، يكمن فى الأسلوب، فلقد كانت التقاليد الفرنسية والبريطانية تشترك فى فحوى التعميمات الخاصة بالشرق والشرقيين، وبالحفاظ على التمييز بين الشرق والغرب، وتفضيل السيطرة الغربية على الشرق، ولكن الأسلوب يتفرد من بين العناصر الكثيرة التى تمثل ما اعتدنا تسميته "بالخبرة"، بكونه أوضح هذه العناصر، لأنه يمثل التمييز 'الشكلى' عن تأثير التقاليد والمؤسسات والإرادة والذكاء فى مجموعة من الظروف الواقعية المحددة، كما يمثل نتيجة هذا التأثير الذى يعتبر صوغاً أو تشكيلاً لهذه الظروف. علينا الآن أن ننظر فى هذا 'العامل' البارز الذى أدى إلى إجراء تنقيح حديث فى الاستشراق فى مطلع القرن العشرين فى بريطانيا وفرنسا.

ثانياً

الأسلوب والخبرة والرؤية، الطابع الذئبوى للاستشراق

كانت صورة الرجل الأبيض التى رسمها كبلنج فى قصائد كثيرة، وفى روايات مثل كيم، وفى عدد من العبارات الشائعة التى تحول كثرتها دون اعتبارها ساخرة، أى لا تعنى ما نقول، صورة تمثل فكرة أو فتناً أو 'أسلوباً' للوجود، ويبدو أنها أفادت كثيراً من البريطانيين أثناء وجودهم خارج بلادهم، إذ كان لون بشرتهم يميزهم تمييزاً قاطعاً، ويمتد الطمأنينة فى النفس، عن 'بحر' الأهالى المتلاطم، ولكن البريطانى الذى كان يتنقل بين الهنود أو الإفريقيين أو العرب، كان يعلم علم اليقين كذلك مدى انتمائه إلى الذخيرة التجريبية والروحية لتقاليد المسئولية الإدارية الطويلة الأمد عن الاجناس الملونة وإمكان استفادته منها. ولقد قصد كبلنج أن يكسب عن هذه

التقاليد، وعن أمجادها وصعوباتها، عندما كتب قصيدة احتفاء ونحبة
 "للطريق" الذى سلكه الرجال البيض فى المستعمرات:

والآن - هذا هو الطريق الذى يلكه الرجال البيض
 عندما يذهبون لتطهير أرض ما -
 إن الحديد تحت أقدامهم، وكرمة الأعناب من فوقهم،
 والبحر عن أيمانهم وشمالهم.
 لقد سلكنا ذلك الطريق - وإنه لمبتل وعاصف الريح -
 وفيه نهتدى بنجمنا المختار.

لسوف تسمد الدنيا إذا خطا الرجال البيض
 فى ذاك الطريق فى تكاتف متجاورين^(٢٧)

أى إن أفضل وسيلة "لتطهير أرض ما" هى أن يتكاتف الرجال البيض تكاتفًا
 دقيقًا فى العمل، وهى إشارة إلى الاخطار الراهنة للمنافسة الأوروبية فى
 المستعمرات، وأما العجز عن تتسيق السياسات فمعناه أن الرجال البيض عند
 كبلنج على استعداد تام لخوض الحرب، إذ يقول إن الغاية هى "الحرية لأنفسنا
 والحرية لأبنائنا. فإذا لم تتوافر الحرية، خضنا الحرب". ومعنى هذا أن قناع
 القيادة الودودة الذى يلبسه الرجل الأبيض يكمن خلفه دائمًا استعداد الصريح
 لاستعمال القوة، لأن يقتل ويقتل، وأما ما يصفى الجلال على 'رسالته' فهو
 إحساس ما بأنه وقف نفسه فكريًا على تحقيقها، فهو رجل أبيض، لكنه لا
 يسمى لمجرد الريح، فالافتراض أن "نجمه المختار" أهلى مكانة من الكسب
 النبوى. ولا شك أن الكثير من الرجال البيض قد تساءلوا فى أحيان كثيرة
 عن القضية التى يحاربون من أجلها فى ذلك "الطريق المبتل والعاصف
 الريح"، ولا شك أن عددًا كبيرًا منهم أصابتهم الحيرة (ولا بد) إزاء السبب
 الذى جعل لون البشرة يؤهلهم لمكانة وجودية أرفع من سائر البشر ويمنحهم
 تسلطًا كبيرًا على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن يياض البشرة كان
 يمثل فى النهاية أمرًا لا يحتاج إلى التأكيد من عوامل أخرى، عند كبلنج وعند

الذين تأثروا بأفكاره وأقواله. فالفرد يصبح رجلاً أبيض لأن وجوده يقضى بأن يكون رجلاً أبيض، وأهم من ذلك أنه حين "يشرب تلك الكأس" ويحيا الحياة التي قضى بها القدر الذي لا رادَّ له في "زمن الرجل الأبيض"، لن يجد وقتاً يكفى أى تأملات، لا جدوى منها، عن الأصول أو الأسباب أو المنطق التاريخي.

ومن ثم فإن بياض البشرة كان يمثل فكرة وحقيقة واقعة، ويستتبع اتخاذ موقف عقلاني تجاه العالمين الأبيض وغير الأبيض، ويعنى - فى المستعمرات - التحدث بأسلوب خاص، والتصرف وفقاً لمجموعة محددة من القواعد، بل والإحساس بأحاسيس معينة دون غيرها. وكان يعنى أحكاماً وتقييمات وحركات معينة، إذ كان ضرباً من ضروب السلطة التي تدعو الأجناس غير البيضاء بل والأجناس البيضاء نفسها للخضوع أمامها. وقد أصبح فى إطار المؤسسات التي أنشأها (مثل حكومات المستعمرات، والهيئات القنصلية، والشركات التجارية) وسيلة للتعبير عن سياسات معينة تجاه العالم ونشرها وتنفيذها، وكانت فكرة التمتع ببياض البشرة، التي تحولت إلى فكرة جماعية غير شخصية، هي القوة السائدة فى هذه الوسيلة، وإن كانت تسمح بدرجة معينة من الحرية الشخصية. وباختصار كان الانتماء إلى جنس الرجل الأبيض منهجاً عملياً إلى حد بعيد من مناهج الانتماء إلى العالم، أو منهجاً من مناهج التحكم فى الواقع واللغة والفكر. وهذا المنهج هو الذى أتاح ظهور أسلوب محدد.

ولم يكن ظهور كبلنج نفسه ولبد المصادفة، ويصدق هذا نفسه على صورة الرجل الأبيض لديه، فأمثال هذه الأفكار وأصحابها تنشأ من ظروف تاريخية وثقافية معقدة، ويشارك اثنان منها فى جانب كبير من تاريخ الاستشراق فى القرن التاسع عشر، ويتمثل أحدهما فى العادة التي باركتها الثقافة، والتي تظهر فى استعمال تعميمات شاملة ينقسم العالم وفقاً لها إلى شتى الفئات الجماعية، مثل اللغات والأجناس والانماط والألوان والعقليات، بحيث لا تمثل كل فئة تسمية محايدة بقدر ما تمثل تفسيراً يقوم على التقييم.

وخلف هذه الفئات يكمن التعارض بين جانبيين اثنين: "ما يتمي لنا" و"ما يتمي لهم"، ويطلقى الاول دائماً على الأخير فيه (وقد يصل ذلك إلى درجة تحويل "ما يتمي لهم" إلى مسألة يقتصر التحكم فيها على ما "يتمي لنا"). ولم تقتصر عوامل دعم هذا التعارض على الاثروبولوجيا، وعلوم اللغة والتاريخ ولكنها كانت تتضمن أيضاً، بطبيعة الحال، أطروحات داروين عن البقاء والانتخاب الطبيعي، إلى جانب عامل لا يقل عنها حسماً، ألا وهو الكلام الطنان عن مذهب ثقافى رفيع يُعرف باسم المذهب الإنسانى. وأما ما منح كُتّاباً مثل رينان وأرنولد الحق فى إصدار التعميمات عن الأجناس فقد كان يتمثل فى الطابع الرسمى لتبحرهم فى الثقافة المنهجية. (ولنقل) إن قيمنا "نحن" كانت قيماً ليبرالية وصحيحة وتؤمن بالرافة الإنسانية. وكانت تدعمها التكاليد الادبية، والدراسات العلمية المستتيرة، والبحوث العقلانية، ولقد شاركنا "نحن" باعتبارنا أوروبيين (وذوى بشرة بيضاء) فى هذه جميعاً، فى كل مرة يُعلَى الناس من شأنها ويتغنون بفضائلها. ومع ذلك فإن المشاركات الإنسانية التى تشكلت من خلال تكرار ذكر القيم الثقافية كانت تضم البعض وتستثنى البعض الآخر، إذ نرى فى كل فكرة عن الفن الذى أبدعناه "نحن" (وتولى قضيته أرنولد أو راسكين أو مل أو نيومان أو كارلايل أو رينان أو جوينز أو كونت) تشكيل حلقة أخرى من حلقات السلسلة التى تربطنا "نحن" ببعضنا البعض، واستبعاد حلقة أخرى لا تنتمى إلينا. وحتى لو كان ذلك دائماً من نتائج أمثال تلك الأقوال الطنانة، أينما وحشما يذكر، فعلينا أن نتذكر أن أوروبا قد شهدت فى القرن التاسع عشر إقامة هيكل مهيب من العلم والثقافة، إن صحَّ هذا التعبير، فى مواجهة اللامتمين فعلياً (كالمستعمرات والفقراء والمتحرفين) وكان دورهم فى الثقافة هو تحديد ما لا يصلحون هم له بتكوينهم الفطرى^(٢٨).

وأما الطرف الآخر الذى يشترك فى رسم صورة الرجل الأبيض فيه مع نشأة الاستشراق فهو "المجال" الذى يتحكم فيه كل منهما، وهو الزاوية التى نرى منها كيف يستتبع مثل هذا المجال طرائق خاصة، بل وشعائر خاصة،

للسلوك والتعلم والامتلاك. فالغربي وحده، على سبيل المثال، هو الذى يستطيع أن يتكلم عن "شرقين"، مثلما كان الرجل الأبيض هو الذى يستطيع أن يشير إلى "الملونين" أو الاجناس غير البيضاء، ويسمىها بأسمائها. وكان كل قول يقوله المستشرقون أو أصحاب البشرة البيضاء (وكان التعبيران يحلان محل بعضهما البعض) يشير إلى المسافة التى من المحال تقليلها والتى تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربى عن الشرقى. وإلى جانب ذلك كنت تسمع خلف أمثال هذه الأقوال أصداة تقاليد الخبرة والعلم والتعليم التى تحكم على الملون الشرقى أن يظل فى موقعه موضوعاً يدرسه الأبيض الغربى، بدلاً من العكس. فإذا كان المرء فى موقع السلطة -- كما كان كرومر، على سبيل المثال - رأى أن الشرقى يرمى إلى نظام حكم يقوم على مبدأ محدد، وهو التأكد فحسب من عدم السماح للشرقى بالحصول على استقلاله وحكم نفسه فى يوم من الايام. وكانت الحجة تقول إنه ما دام الشرقيون يجهلون الحكم الذاتى، فالأفضل لهم أن يظلوا كذلك، لأن فيه صالحهم.

ولما كان الرجل الأبيض يعيش مثل المستشرق فى موقع يقترب كثيراً من 'خط التوتر' الذى يكفل 'استبعاد' الملونين، فقد كان يشعر أن واجبه يقضى بأن يكون دائماً على استعداد لرسم حدود المنطقة التى يستعرضها وإعادة رسم هذه الحدود. وهكذا يتناوب وقوع الفقرات التى تتضمن سرداً وصفيّاً، بصورة متظمة، مع الفقرات التى تتضمن إعادة الإفصاح عن الحدود المرسومة والاحكام الصادرة عليها، وهى الفقرات التى تعترض مجرى السرد، وهذه من الخصائص التى تميز أسلوب الكتابة عند خبراء الشرق الذين كانوا يلبسون قناع الرجل الأبيض الذى رسمه كبلنج. وفيما يلى فقرة من رسالة كتبها ت. ا. لورنس إلى ف. و. ريتشاردز فى عام ١٩١٨:

... كان العربى يجتذب خيالى. إنها الحضارة العريقة العريقة التى اكتسبت الصفاء بالتخلص من الأرباب المتزلية ونصف المظاهر البراقة التى يَعْجَلُ المنزل لدينا باتخاذها. ومبدأ الخواء من الماديات مبدأ حسن، ويبدو أنه يتضمن كذلك ضرباً من

الحواء المعنوى. فتفكير العرب يَنْصَبُّ على اللحظة الحاضرة، وهم يحاولون الإفلات من الحياة دون اجتياز أزمات أو تسلق جبال، وهذا يعتبر، إلى حد ما إرهاباً نفسياً ومعنوياً، وسيافاً تدرّبوا عليه تماماً، وعليهم فى سبيل تفسادى الصعوبات أن يتخلصوا من كثير من الأثقال التى نعتقد أنها مُثَرِّفة ومهمة، ومع ذلك، ودون أن أشاركهم وجهة نظرهم على الإطلاق، أعتقد أننى أستطيع فهمها إلى الحد الذى يمكننى من النظر إلى نفسى، وإلى غيرى من الأجانب، من زاوية العرب الخاصة، ودون إدانة لها. أعرف أننى غريب عليهم، وسوف أظل غريباً، لكننى لا أستطيع الاعتقاد بأنهم أسوأ حالاً، مثلما لا أستطيع أن أتحوّل وأكتسب أساليب حياتهم^(٢١).

ونجد منظوراً مماثلاً، مهما يبلغ اختلاف الموضوع قيد المناقشة فى الظاهر، فى الملاحظات التالية التى تبديها جرتروود يل:

ترى كم ألف سنة مرت على هذه الحال إى على "حالة الحرب" التى يعيش فيها العرب وسوف نجد الإجابة عند من يقرأون أولى السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحراء، فتاريخ هذه الحال يعود إلى تلك الأزمان، ولكن العربى لم يفلح على مر القرون فى استخلاص أى حكمة من خبرته. إنه لا يعيش فى أمان مطلقاً، ومع ذلك فهو يتصرف كما لو كان الآمن خبز يومه^(٢٢).

وعلىنا أن نصبغ إلى هذه الكلمات ما يشرحها، ألا وهى الملاحظات التى تبديها الكاتبة بعد ذلك، وتتملّ فى هذه المرة بالحياة فى دمشق:

بدأت أرى، ولو دون وضوح، معنى حضارة مدينة شرقية عظيمة، وكيف يعيش الناس فيها وما يفكرون فيه؛ ولقد تمكنت من التوافق معهم. وأعتقد أن كونى إنجليزية ساعدنى كثيراً... لقد ارتفعت مكانتنا فى العالم فى السنوات الخمس الماضية.

والاختلاف بالغ الوضوح. واعتقد أنه يرجع إلى نجاح حكومتنا في مصر إلى حد كبير... وهزيمة روسيا ترمز للكثير، وأظن أن السياسة القوية التي يتبعها اللورد كيرزون في الخليج الفارسي وإزاء الهند ترمز إلى ما هو أكثر بكثير، فمن لا يعرف الشرق لن يدرك مدى ارتباط هذه العناصر كلها ببعضها البعض، وليس من قبيل المبالغة أن أقول إنه لو كانت البعثة الإنجليزية قد أخفقت فَرُدَّتْ على أصحابها عند أبواب مدينة كابول لما لقي السائح الإنجليزي غير الصدود والجفاء في شوارع دمشق^(٣١).

ونلاحظ فوراً في أمثال هذه الاقوال أن لفظ "العربي" أو "العرب" يتم بالانفصال، وبطابع محدد، وباتساق ذاتي جماعي كفيل بأن يحو آية آثار لعرب أفراد لكل منهم قصة حياة تقبل السرد. أما ما اجتذب خيال لورنس فكان وضوح العربي، باعتباره صورة وباعتباره فلسفة مفترضة (أو موقفاً مفترضاً) تجاه الحياة: ومع ذلك فإن لورنس يركز في الحالتين على العربي كأنما تبرز صورته من منظور شخص غير عربي 'يطهرها' من بعض عناصرها، ويحدد الطابع البدائي التلقائي للسلطة العربية، وهذا الناظر 'غير العربي' هنا هو الرجل الأبيض. ومع ذلك فإن 'الصفاء' العربي هنا يتفق في عناصره الجوهرية مع رؤى الشاعر الأيرلندي الكبير و.ب. بيتس لبيزنطة حيث نرى

السنة لهيب لا يهذوه حطب
لا يوقده قدح الزند أو الفولاذ
لا تُقْلَفُ عاصفة بل لهبٌ يولد من لهبٍ
تأنيه أرواح بنجبها الدم
وتغادره تعقيدات الغضب العارم^(٣٢).

وهو 'صفاء' يرتبط بثبات العربي على الدوام، كأنما لم يتعرض العربي ولم يخضع للتحولات التاريخية المعتادة. ومن المفارقات أن يبدو هذا العربي لعيني

لورنس فى صورة من 'استهلك' ذاته فى صموده الزمنى نفسه. وهكذا فإن لورنس يقول إن العمر المديد للحضارة العربية أدى إلى 'تصفية' العربى فأصبح لا يتضمن إلا صفاته الجوهرية، وإلى إنهاكه معنوياً فى غضون ذلك. ولا يتبقى لنا من ذلك إلا الصورة التى رسمتها يِلّ للعربى: صورة قرون من الخبرة بلا حكمة. وهكذا فالكيان الجماعى للعربى يخلو من أى كشافه 'وجودية' أو 'دلالية'، وهو يظل كما هو، باستثناء 'التصفية' المرهقة التى يذكرها لورنس، من أقصى "السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحراء" إلى أقصاها. ولنا أن نفترض إذن أنه لو شعر شخصٌ عربى بالفرح، أو حزنَ لوفاة طفله أو أحد أبويه، أو إذا خامره أى إحساس بمظالم الطفيلان السياسى، فلا بد أن تكون هذه الخبرات ثانوية بالقياس إلى الحقيقة المجردة، وغير المزخرفة، والصامدة، وهى كونه عربياً.

ولهذا الطابع البدائى وجود متزامن على مستويين، على الأقل، الأول هو مستوى تعريف العربى، وهو الذى يختزل حقيقته، والثانى هو (وفقاً لما يقوله لورنس ويِلّ) مستوى الواقع الفعلى، ولم يكن هذا التلاقي المطلق (للمستويين) وليد مصادفة محضة، إذ كان من المحال تحقيقه، أولاً، إلا من الخارج بفضل مفردات وأدوات معرفية ترمى إلى غايتين، إحداهما التناقل إلى صلب المسألة، والثانية تجنب أى تشويش قد تتسبب فيه أحداث عارضة، أو ظروف طارئة، أو خبرة عابرة. ونرى ثانياً أن ذلك التلاقي كان حقيقة تنفرد بأنها جاءت نتيجة تضافر المنهج مع التقاليد والسياسة. وقد قام كل من هذه العوامل، من زاوية معينة، بطمس الفوارق التى تميز بين النمط - الشرقى أو السامى أو العربى أو الشرق - وبين الواقع الإنسانى العادى الذى يعيشه جميع أبناء البشر، وهو ما كان الشاعر يئس يشير إليه باسم "اللفز الجامع على الأرضية الحيوانية"، فكان الباحث الأكاديمى يرى أن النمط الذى يحمل عنوان "الشرقى" ينطبق على أى فرد شرقى يصادفه. وأدت التقاليد المتناقضة على مدى سنوات طويلة إلى تكوين 'قشرة' من الشرعية النسبية فوق كل إشارة إلى الروح السامية أو الشرقية، وكانت العقلانية السياسية تقول إن

”جميع العناصر يتصل بعضها ببعض“ في الشرق، كما جاء في العبارة الرائعة التي قالتها بل. وهكذا فإن الطابع البدائي كان راسخاً في الشرق، بل كان نفسه هو الشرق، وهي الفكرة التي كان كل من يتناول الشرق أو يكتب عنه يضطر للرجوع إليها، كأنما يرجع إلى محك خالد يتجاوز حدود الزمن أو الخبرة.

ولدينا مدخلٌ ممتاز لفهم انطباق ذلك كله على أصحاب البشرية البيضاء من العملاء والخبراء والمستشارين في شئون الشرق، إذ لم يكن يهم لورنس وبل إلا أن تتسم إشارتهما إلى العرب أو الشرقيين إلى أعراف مرجعية ويسهل إدراكها في صوغ القضية، وهي أعراف قادرة على إدراج أى تفاصيل فرعية وثانوية تحت رابته. ولكن فلنسال، بقدر أكبر من التخصيص، من أين جاءت المفاهيم النمطية ”للعربى“ أو ”السامى“ أو ”الشرقى“ ؟

سبق أن ذكرنا كيف كان التعميم عن ”الشرق“ في القرن التاسع عشر، وعند بعض الكتاب مثل ريتان ولين وفلووير وكوسان دى بيرسيثال وماركس ولامارتين، يستمد قوته من الصور التي كان من المفترض أنها تمثل كل ما هو شرقى، وكان هؤلاء يرون أن كل ذرة من ذرات الشرق تفصح عن طابعها الشرقى. وقد بلغ ذلك حدًا جعل صفة الشرقى تغلب على أى مثال أو حادثة توازنها: فكان الإنسان الشرقى شرقياً في المقام الأول وإنساناً في المقام الثانى. وكان مثل هذا التمييز الجذرى يتلقى الدعم الطبعى من العلوم (أو من ضروب ’الخطاب‘ كما أحب أن اسميها) التي تتبع الأصول والجذور وصولاً إلى مراتب الجنس البشرى، أو فئاته، التي كان من المفترض أن تقدم تفسيراً - فى ضوء تاريخ تطور الأحياء - لموقع كل من ينتمى إلى الجنس البشرى. وهكذا نجح البعض فى إقامة فولوق أقرب إلى الصحة العلمية داخل بعض الفئات العامة شبه الشائعة على اللسن. مثل فئة ”الشرقيين“، وكانت معظم هذه الفوارق تقوم أساساً على الانماط اللغوية - مثل اللغات السامية، والدرافيدية، وهى من فروع الهندية الأوروبية فى جنوب آسيا، والحامية -

ولكنها سرعان ما استطاعت أن تأتي بأدلة أنثروبولوجية ونفسية وبيولوجية وثقافية تدعمها. وكان مصطلح "السامية" عند رينان مثلاً يعتبر تعميماً لغوياً، لكنه استطاع في يديه أن يكتسب شتى الأفكار الموازية له من علوم التشريح والتاريخ والأنثروبولوجيا بل والجيولوجيا. وهكذا أصبح من الممكن استعمال مصطلح "السامية" دون اعتباره وصفاً أو تسمية بسيطة، إذ إنه بدأ يطبق على أية مجموعة معقدة من الأحداث التاريخية والسياسية، بفرض اختزالها والوصول إلى "نواة" داخلها متأصلة فيها وسابقة عليها. وهكذا غدت فئة "السامية" فئة تتجاوز الزمن وتتجاوز الفرد، وتهدف إلى التنبؤ بأى سلوك "سامى" منفصل عن غيره، استناداً إلى جوهر "سامى" مفترض، كما تهدف أيضاً إلى تفسير جميع جوانب الحياة الإنسانية والنشاط البشرى فى ضوء عنصر "سامى" مفترض.

وقد يحار المرء فى تفسير السيطرة العجيبة لأمثال هذه الأفكار التى تتسم بطابع 'تأديى' نسى على الثقافة الليبرالية الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر، إلا إذا تذكر أن جاذبية بعض العلوم، مثل علوم اللغة والأنثروبولوجيا والبيولوجيا كانت ترجع إلى أنها علوم تجريبية لا تأملية أو مثالية. صحيح أن قول رينان بوجود لغة سامية أم، مثل قول بوب بوجود لغة هندية أوروبية، كان يعتمد على افتراض وضعه بنفسه، ولكنه كان يعتبر افتراضاً منطقياً ومحتملاً ما دامت هذه اللغة الأم تمثل شكلاً أولياً يستند إلى بيانات مفهومة علمياً وتقبل التحليل التجريبى لبعض اللغات السامية المحددة. وهكذا فإن محاولة صياغة نمط لنوى بدائى وأوّلئ (وكذلك صياغة نمط ثقافى ونفسى وتاريخى بدائى وأوّلئ) كانت تتضمن أيضاً "محاولة لتحديد إمكانية بشرية بدائية"^(٢٣) تنبع منها، بصورة واحدة، نماذج سلوكية محددة إلى أقصى حد. ولكنه كان من المحال إجراء هذه المحاولة لولا الإيمان بالتكامل بين العقل والجسم -- من وجهة نظر تجريبية كلاسيكية - وبأن العوامل التى تتحكم فيهما معاً تمثل أصلاً فى أية مجموعة من الظروف الجغرافية والبيولوجية وشبه التاريخية^(٢٤). ولم يكن أحد يستطيع أن يهرب من هذه 'المجموعة' ،

كما إن أحداً من الأهالي لم يكن يتمتع بالقدرة على اكتشافها أو معرفتها من خلال الاستبطان. وهكذا فإن هذه الأفكار التجريبية كانت تدعم ما يديه المستشرقون من انحياز فى ولعهم بالآثار القديمة، فكانوا يشعرون، فى جميع دراساتهم للإسلام "الكلاسيكى" وللبوذية والزرادشتية، بأنهم يشبهون - إذا استعرنا اعتراف الدكتور كازوبون، إحدى الشخصيات الرئيسية فى رواية ميدلمارش للكاتبة جورج إليوت (١٨٧١ - ١٨٧٢) - "شبهًا لأحد القدماء، يتجول فى العالم ويحاول أن يرسم فى ذهنه صورة لما كان عليه، على الرغم من الدمار الذى أصابه ومن التغيرات المحيرة"^(٣٥).

ولو كانت هذه الأطروحات عن الخصائص اللغوية والحضارية، والعنصرية آخر الأمر، مجرد جانب واحد من جوانب مناظرة أكاديمية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، ربما استطعنا تجاهلها باعتبارها مادة تصلح لمسرحية ذهنية غير مهمة، ولكن الواقع يقول إن الأفكار المطروحة فى هذه المناظرة، بل والمناظرة نفسها، كانت شائعة على نطاق بالغ الاتساع، إذ كانت "النظرية العنصرية التى يحفزها ارتفاع مد المشاعر القومية وانتشار الإمبريالية، ويدعمها علمٌ ناقص أسسٌ استيعابه، لا يكاد يطعن فيها أحد" فى ثقافة أواخر القرن التاسع عشر، كما قال لبونيل تريلينج^(٣٦). كانت نظرية الأجناس، والأفكار الخاصة بالأصول البدائية، والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير الأجناس البيضاء (أو الآرية)، والحاجة إلى أراضى المستعمرات - كانت جميعاً عناصر فى مزيج خاص من العلم والسياسة والشفافة يهدف دائماً، وبلا استثناء تقريباً، إلى رفع أوروبا أو رفع جنس أوروى ما إلى موقع السيادة على "الأقسام" غير الأوروبية للبشرية. كما إننا نجد اتفاقاً عاماً أيضاً على إحدى صور النظرية الداروينية، وهى صورة وافق عليها داروين نفسه، وتقول إن الشرقيين المحدثين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة، وإنه من الممكن إدراك صورة حضارات الشرق القديمة أو "الكلاسيكية" فيما أتى به الانحطاط الحالى من ضروب الفوضى، وذلك بسبب عاملين لا ثالث لهما، أولهما (أ) أن الخير ذا البشرة البيضاء المسلح

بتقنيات علمية بالغة الدقة قد قام بالغريبة وإعادة البناء، وثانيهما (ب) أن المفردات ذات المعاني العامة الشاملة (كالسامين والآريين والشرقيين) لا تشير إلى مجموعة من الأوهام بل إلى صفوف منتظمة من الفروق الموضوعية والمتفق عليها فيما يبدو. وهكذا كانت الإشارة إلى ما كان الشرقيون يقدرون عليه وما لا يقدرون عليه تجمد دعمًا لها في بعض "الحقائق" البيولوجية مثل تلك التي أفصح عنها ب. تشارلز ميثيل في دراسة عنوانها "نظرة بيولوجية إلى سياستنا الخارجية" (١٨٩٦) ومثل التي لجدها في كتاب توماس هنري هكسلي بعنوان "الصراع من أجل الوجود في المجتمع البشري" (١٨٨٨) وفي كتاب بنجامين كيد "التطور الاجتماعي" (١٨٩٤) وكتاب ب. كروثير "تاريخ التطور الفكري على نهج المذهب الحديث للنشوء والارتقاء" (١٨٩٧ - ١٩٠١) وكتاب تشارلز هارثي "بيولوجيا السياسة البريطانية" (١٩٠٤)^(٣٧) وكان المفترض أنه إذا كانت اللغات تختلف عن بعضها البعض على نحو ما قال به علماء اللغة، فإن من يستخدمون اللغة يختلفون اختلافات مماثلة، في عقولهم، ونقائصهم وإمكاناتهم بل وأجسامهم. وكانت هذه الفوارق تدعمها قوة الحقيقة الوجودية التجريبية، إلى جانب أدلة مقنعة على هذه الحقيقة في الدراسات الخاصة بالاصول والتطور والشخصية والمصير.

أما الذي علينا أن نؤكد أنه هذه الحقيقة الخاصة بالفوارق التي تميز الأجناس والحضارات واللغات بعضها عن البعض كانت تعتبر (أو تتظاهر بأنها) حقيقة جذرية لا يمكن اقتلاعها. وكان المعتقد أنها فُضرب بجذورها في الأعماق، فتزعم أنه لا مهرب من الاصول، ومن الأنماط التي لولا هذه الاصول ما نشأت، وأنها ترسم الحدود الحقيقية فيما بين البشر، وهي الحدود التي تُبنى عليها الأجناس والأمم والحضارات، كما كانت تُحوّلُ اتجاه النظر فتصرفه عن الحقائق الإنسانية مثل الفرح والمعاناة والتنظيم السياسي وترغم الناظر على الرجوع إلى الأعماق حيث الاصول التي لا تتغير ولا تتبدل. ولا يستطيع العالم أن يهرب في بحثه من هذه الاصول مثلما لا يستطيع الشرقي

أن يهرب من "الساميين" أو "العرب" أو "الهنود" الذين يتمنى إليهم انتماء يفسره واقعه الراهن، وهو الواقع المنحط المتخلف الرزاح تحت الاستعمار، والذي يحكم عليه بالاستبعاد (والاختفاء) لولا قيام الباحث ذى البشرة البيضاء بتقديمه فى صورة تعليمية.

كانت مهنة الباحث المتخصص تأتى بمزايا فريدة لصاحبها، ونحن نذكر أن إدوارد لين كان يستطيع الظهور بمظهر الشرقى مع الاحتفاظ بحياده العلمى (الموضوعى). وقد أصبح الشرقيون الذين درسهم يمثلون فى الواقع صورة الشرقيين لديه، فلم يكن يرى أنهم أشخاص حقيقون فحسب بل كان ينظر إليهم أيضاً باعتبارهم موضوعات أثرية يعرضها ويناقشها، وكان ذلك المنظور المزودج يشجع على تقديم مفارقة مصطنعة من لون ما. فلدينا من ناحية مجموعة من الناس الذين يعيشون فى الحاضر، ولدينا من ناحية أخرى صورة هؤلاء الناس - موضوع الدراسة - الذين أصبحوا "المصريين" أو "المسلمين" أو "الشرقيين". ولا يستطيع إلا الباحث أن يرى ويتلاعب بالتفاوت ما بين المستويين. كان اتجاه المستوى الأول يتميز دائماً بزيادة التنوع، ومع ذلك فإن هذا التنوع كان يتعرض، بصفة دائمة أيضاً، لقبود وضغوط انتهت به إلى الرجوع إلى ما هو 'أعمق'، من 'أصول' و'جذور' اتخذت صورة التعميم. وهكذا أصبح المستشرقون يجمعون كل مثال حديث للسلوك من جانب الأهالى (فى الشرق) إلى ما يُعتبر 'الأصل' الذى ينتهى إليه، وهو الذى كانت قوته تزداد فى غضون ذلك. وكان هذا اللون من "الإرجاع" يمثل منهج البحث الاستشراقى على وجه الدقة.

كانت قدرة إدوارد لين على تناول المصريين باعتبارهم بشراً لهم حضور راهن وباعتبارهم، فى نفس الوقت، أمثلة تؤكد صحة وجود نوع خاص متفرد من البشر من الدوال الخاصة بمبحث الاستشراق وبالأراء الشائعة عن المسلمين أو الساميين من أبناء الشرق الأدنى. كان الساميون الشرقيون خير من يمكنُ المستشرق من مشاهدة الحاضر والأصل معاً، إذ أصبح من أيسر السير تفهم اليهود والمسلمين، باعتبارهم موضوع دراسته، بسبب أصولهم 'البدائية'،

وكان ذلك (ولا يزال إلى حد ما) حجر الزاوية فى الاستشراق الحديث. كان رينان يعتبر الساميين نموذجاً لتوقف التطور والنمو، وأصبح ذلك معنى، من زاوية التطبيق العملى، أنه كان من المحال على المستشرق أن يُسلم بقدرة أى سامى حديث مسهما يكن إيمانه بأنه حديث، على تخطى المسافة التى تفصله عن أصوله، وهى الأصول التى تتحكم فى تنظيم حياته. وكانت هذه القاعدة 'التطبيقية' تسرى على المستويين الزمانى والمكانى معاً، بحيث لم يكن أحد يعتبر أن أى سامى يستطيع أن يتقدم فى الزمن بحيث يتجاوز التطور الذى حققه فى الفترة "الكلاسيكية"، أو أن يتحرر يوماً ما من البيئة الرعوية الصحراوية لحجيمته وقبيلته. وهكذا كان من الممكن، بل من الواجب، إرجاع كل مظهر من مظاهر حياة "الساميين" الفعلية إلى الفئسة البدائية التى تشرح ذلك المظهر ألا وهى فئة أو مرتبة "السامية".

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، كان هذا النظام المرجعى قد ازدادت قوته التنفيذية زيادة هائلة، وأعنى به النظام الذى يتيح إرجاع كل حالة من حالات السلوك الفعلية المنفصلة، بعد اختزالها، إلى عدد صغير من الفئات "الأصلية" التى تشرح تلك الحالة وتوضحها، وكانت مكانته فى الاستشراق معادلة لمكانة البيروقراطية فى الإدارة العامة فى 'مؤسسات' الدولة حيث تُعتبر 'المؤسسة' أكبر فائدة من الملفات الفردية، وحيث ترجع أهمية الفرد قطعاً، وفى المقام الأول، إلى أنه السبب فى وجود الملف فى 'المؤسسة'. ولابد أن نخيل أن عمل المستشرق يشبه عمل الموظف الكتابى الذى يقوم بوضع ضروب بالغة التنوع من الملفات فى خزانة ضخمة تحمل عنوان "الساميين". ولنتنظر إلى باحث مثل وليم روبرنسون سميت الذى استعان بالمكتشفات الحديثة فى علم الأنثروبولوجيا المقارنة، وأنثروبولوجيا الحياة البدائية، فجمع ما بين سكان الشرق الأدنى وكتب عن أواخر القراية بينهم وعادات التزاوج لديهم، وشكل شعائهم الدينية ومفسمونها. وترجع قوة العمل الذى قام به سميت إلى وضوحه فى نزع الطابع الأسطورى، وبأسلوب جندرى، عن الساميين، فهو يرفع الحواجز 'الاسمية' التى أقامها الإسلام وأقامتها اليهودية

فى وجه العالم، ويستخدم فقه اللغات السامية، والاساطير السامية، وبحوث المستشرقين "فى بناء صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تتميز باتساقها مع جميع الحقائق العربية". فإذا نجحت هذه الصورة فى الكشف عن جذور عقيدة التوحيد فى الديانة 'الطوطمية' الوثنية أو عبادة الحيوان، وهى التى سبقت الإسلام واليهودية، وإن كان تأثيرها لا يزال محسوساً، كان الباحث قد وُفق فى بحثه، وذلك، حسبما يقول سميث، على الرغم من أن "مصادرنا المحدثية تبذل قصارى جهدها لإلقاء لثام على جميع التفاصيل الخاصة بالأديان الوثنية القديمة"^(٢٨).

كانت دراسة سميث للساميين تشمل عدة مجالات مثل اللاهوت والأدب والتاريخ، وقد أبدى فيها وعيه الكامل بالعمل الذى أنجزه المستشرقون (انظر، على سبيل المثال، الهجوم الضارى الذى شنته سميث فى عام ١٨٨٧ على كتاب رينان تاريخ شعب إسرائيل) والأهم من ذلك أن دراسته كانت تهدف إلى المساعدة فى فهم الساميين المحدثين. وأعتقد أن سميث كان حلقة أساسية من حلقات السلسلة الفكرية التى تربط 'الخبير ذا البشرة البيضاء' بالشرق الحديث. ولم يكن من الممكن لولا سميث أن نجد بين أيدينا أى لون من ألوان 'الحكمة' الموجزة التى كان لورنس وهوجارث ويل وغيرهم يقدمونها إلى العالم باعتبارها 'خبرة شرقية'. بل إن سميث نفسه، باعتباره باحثاً أثرياً، لم يكن ليستطيع أن يتكلم بنصف ما كان يتكلم به من قوة مرجعية لو لم يستمن "بالحقائق العربية" استعانة مباشرة إلى جانب ما درسه من آثار الماضى. أى إن كتابته كانت تستمد ثقلها من الجمع بين "فهمه" للفئات البدائية وقدرته على إدراك الحقائق العامة التى تكمن خلف 'الشوارد' العملية للسلوك الشرقى المعاصر. زد على ذلك أن هذا الجمع الخاص كان يشترط بأسلوب الخبرة الذى بنى عليه لورنس ويل وفيليب صيتهم الذائع.

ولقد قام سميث، مثل ريتشارد بيرتون وتشاولز داوتى من قبله، برحلات فى الحجاز ما بين عامى ١٨٨٠ و ١٨٨١، إذ كانت الجزيرة العربية ولا تزال

تشغل موقعاً متميزاً في عين المستشرق، ولم يكن السبب يقتصر على أن المسلمين يعتبرون أن الإسلام يمثل المناخ النفسى لذلك المكان، بل كان يتجاوز ذلك إلى مظهر الحجاز الذى يوحى بالتخلف التاريخى المعادل للتخلف الجغرافى، وهكذا كان المستشرقون يعتبرون الصحراء العربية مكاناً يستطيعون إصدار الاحكام على ماغيبه بالشكل (والمضمون) اللذين تتخذهما احكامهم على حاضره. إذ تستطيع في الحجاز أن تتكلم عن المسلمين، وعن الإسلام الحديث، والإسلام البدائى دون أن تحرص على التمييز بين هذه الموضوعات. وقد تمكن سميث من أن يضى على هذه المفردات التى تفتقر إلى أى أسس تاريخية قدرًا من المرجعية الإضافية، بفضل دراساته السامية. والصوت الذى نسمعه في تعليقاته ينبئ عن موقف باحث يحكم معرفته بكل ما سبق الإسلام والعرب وبلاد العرب، إذ يقول:

من خصائص الديانة المحمدية أن الشعور القومى برمته يكتسب مظهرًا دينيًّا، مثلما نجد أن الناس جميعًا، والأشكال الاجتماعية للبلد المسلم كلها ترتدى ثوبًا دينيًّا. لكنه من الخطأ أن نفترض وجود شعور دينى حقيقى فى أعماق كل ما يبرر وجوده باتخاذ شكل دينى. إذ إن عصبية العربى تضرب بجذورها فى نزعة محافظة أعمق من إيمانه بالإسلام. ويتمسك دين النبى بعيب كبير ألا وهو أنه يسمح، بسهولة، بظهور التعصب العرقى للذين ظهرت الدعوة بينهم أول ما ظهرت، وبأنه أظهر الحماية لعدد كبير من الأفكار الهمجية والبالية، والتى لا بد أن محمداً نفسه لم يكن يرى لها قيمة دينية، ولكنه تركها تدخل مذهبه تيسيراً لنشر عقائده الإصلاحية. ومع ذلك فإن الكثير من العصبية التى يتميز بها دين محمد، فيما يبدو لنا، ليس لها أساس فى القرآن^(٣٩).

والضمير المتصل فى "لنا" فى الجملة الأخيرة، فى هذه القطعة ذات المنطق المعجب، يحدد تحليلاً صريحاً موقع الرزية عند الرجل الأبيض. وهذا يسمح

”لنا“ أن نقول في الجملة الأولى إن الحياة السياسية والاجتماعية كلها ”تكتسب“ ثوباً دينياً (ومن ثم يمكن وصف الإسلام بأنه نظام شمولي) وأن نقول بعدما في الجملة الثانية إن الدين لا يعدو كونه قناعاً يستخذه المسلمون (أي إن جميع المسلمين متفقون بصفة أساسية). وتزعم الجملة الثالثة أن الإسلام - وإن كان الإيمان به عميقاً في قلب العربي - لم ’يُصلح‘ حقاً تلك النزعة المحافظة الأساسية والجاهلية عند العربي. وليس هذا كل ما في الأمر، بل يمحى الكاتب قائلاً إن نجاح الإسلام ديناً يرجع إلى أنه تهاون فسمح لتلك المصيبيات العربية ”الأصلية“ بأن تدخله. ولا بد لنا أن نعزو هذه الخطوة التكتيكية (إذ يتضح من كلامه أنها كانت كذلك) إلى محمد نفسه، الذي كان على أية حال، في رأى سميت، يسوعياً متخفياً لا يعرف الرحمة. ولكن سميت يكاد يححو كل ما سبق قوله، تقريباً، في الجملة الأخيرة التي يؤكد ”لنا“ فيها أن كل ما قاله عن الإسلام غير صحيح، ما دامت جوانب الإسلام الأساسية التي يعرفها الغرب ليست ”محمدية“ على أية حال.

الواضح أن المستشرق غير ملتزم بمبادئ الهوية وعدم التناقض، إذ تسيطر عليه الخبرة الاستشراقية القائمة على الحقيقة الجماعية الدامغة التي تقع في نطاق الفهم الفلسفي والبلاغي لدى المستشرق، ويستطيع سميت أن يتكلم دون أدنى قلق عن ”عادات العقل العربي، غير الدينية بطبيعتها... ذات الميول العملية العقيمة“، وعن الإسلام باعتباره نظاماً يقوم على ”التفاق المنظم“، وعن استحالة ”الشعور بأي احترام لأسلوب العبادة عند المسلم، وهو الذي يتخذ منهجاً مختزلاً من الشكليات والتكرار الذي لا يجدي“. وضروب هجومه على الإسلام لا تنسم بالنسبية، إذ يرى يوضوح أن تفوق أوروبا وتفوق المسيحية تفوقٌ فعليٌّ لا متخيل. وتتميز رؤية سميت للعالم بأنها رؤية ثنائية، على نحو ما يتبدى في أمثال الفقرة التالية:

يختلف المسافر العربي اختلافاً يَبِيناً عنا، فهو يعتبر أن جهد الانتقال من مكان لمكان يمثل مصدر ضيق وحسب، وهو لا يستمتع بالجهد [مثلما نستمتع ”نحن“] وهو يتفمر بكل قوته من الجرع أو التعب [على العكس منا ”نحن“] ولن تتمكن من

إقناع الشرقى أنك حين تنزل من فوق الجمل الذى كنت تركبه
قد نرغب فى أى شىء آخر سوى أن تستريح وتدخن وتشرب.
رد على ذلك أن العربى لا يكاد يستجيب للمشاهد الحقلية
ولكننا "نحن" نستجيب!"

نحن إذن "هذا" وهم "ذلك". وأما أى عربى يقصده، وأى إسلام، ومتى
وكيف، ووفقاً لأية اختبارات، فثلك فوارق لا تتصل فيما يبدو بالفحص
الذى يقوم به سميث للحجار والخبرات التى تعرض لها فيه. والمساءلة
الجمهوريه هى أن كل ما يستطيع المرء أن يعرفه أو يعلمه عن "الساميين"
و"الشرقيين" يجد التأكيد الفورى له لا فى أضاير الأرشيف فحسب بل من
الملاحظة الميدانية المباشرة.

كان عمل كبار خبراء الشرق فى انجلترا وفرنسا، فى القرن العشرين،
مُسْتَقَى من هذا الإطار 'الفسرى' الذى يقيد الإنسان "الملون" الحديث بسلسلة
لا فكاك منها من 'الحقائق' العامة التى صاغها باحث أوروبى أبيض عن
الأسلاف الأولية للغة والانثروبولوجية والمذهبية لذلك الإنسان. كما
أضاف هؤلاء الخبراء إلى هذا الإطار أساطيرهم وهواجسهم المسيطرة الخاصة
وهى التى قام الدارسون بفحصها فحصاً مُحْكَمًا فى كتابات بعض الكتاب
مثل داوتى ولورنس. وكان كل منهم - مثل ويلفريد سكاوين بلنت،
وداوتى، ولورنس، ويل، وهوجارث، وفيلبي، وسايكس، وستور - يعتقد
أن رؤاه لكل ما هو شرقى رؤى فردية، وضعها بنفسه نتيجة تلاقيه الشخصى
العميق مع الشرق أو الإسلام أو العرب، وكان كل منهم يعرب عن احتقاره،
بصفة عامة، للمعرفة الرسمية القائمة عن الشرق. وقد كتب داوتى فى كتابه
رحلات فى صحراء العرب يقول "إن الشمس جعلتني عربياً ولكنها لم
تنحرف بي يوماً نحو الاستشراق". ولكنهم كانوا جميعاً (باستثناء بلنت)
يعربون، فى آخر المطاف، عن العداء الغربى التقليدى للشرق والحلوف منه.
وأدت آراؤهم إلى تنفيح الأسلوب الأكاديمي للاستشراق الحديث وإكسابه لمسة
شخصية، وهو الذى كان عامر الجمعية بالتعميمات الشاملة، و"بالعلم"

المفروض الذى لم يكن يقبل الطعن فى أحكامه، ويزخر بالصيغ الاختزالية. (ولنسمع ما يقوله داوتى فى الصفحة نفسها التى ترد فيها سخريته من الاستشراق: "إن الساميين يشبهون رجلاً يجلس فى مكان يبدو للعيون مثل البالوعة، وإن كانت جباههم تلمس عنان السماء".⁽¹¹⁾) كان المستشرقون يعملون، ويقدمون الوعود، ويوصون باتخاذ سياسات عامة بناء على تلك التعميمات، وفيما يعتبر مفارقة عجيبة، كانوا يكتسبون هوية الشرقيين ذوى البشرة البيضاء، فى إطار الثقافة التى ولدوا فى كنفها، حتى ولو كان انغماسهم المهنى فى أحوال الشرق، بالنسبة لداوتى ولورنس وهوجارث وبل (شأنهم فى ذلك شأن سميث) لم يمنعهم من احتقار الشرق احتقاراً تاماً، إذ كانوا يرون أن القضية الرئيسية تنحصر فى الحفاظ على سيطرة الرجل الأبيض على الشرق والإسلام.

وقد نشأت من هذا المشروع جدلية جديدة، فلم يعد المطلوب من الخبير الشرقى أن يقتصر على "الفهم" فحسب، بل كان ينبغى عليه أن يدفع الشرق إلى أداء دور ما، وينبغى عليه تحنيد قوته للعمل فى صفوف ما لدينا "نحن" من قيم وحضارة ومصالح. وهكذا تتحول المعرفة بالشرق أو تُترجم ترجمة مباشرة إلى نشاط معين، تؤدي نتائجها أو تنشئ تيارات جديدة فى الفكر والعمل فى الشرق. ولكن هذه النتائج بدورها تفرض على الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا باعتباره هذه المرة مؤلف كتاب علمى عن الشرق بل باعتباره بانياً من بناء التاريخ المعاصر، ومن بناء الشرق باعتباره حالة واقعية عاجلة (لا يستطيع فهمها الفهم الكافى إلا الخبير، لأنه هو الذى بدأها). وهكذا تبرر شخصية المستشرق فى تاريخ الشرق وتصبح جزءاً منه، بل يتعذر التمييز بينهما، ويصبح فى عيون الغرب العلامة المميزة للشرق، والى تتميز بوضوح أدق. وفيما يلى موجز لهذه الجدلية:

كان بعض الانجليز، وعلى رأسهم كتشتر، يعتقدون أن ثورة العرب على الأتراك من شأنها تمكين إنجلترا، فى حربها مع ألمانيا، من إلحاق الهزيمة بحليفها تركيا فى الوقت نفسه. وكانت

معرفتهم بطبيعة وقوة وموطن الشعوب الناطقة بالعربية تدعوهم إلى الاعتقاد بأن مثل هذه الثورة سوف يحالفها التوفيق، وهم أيضاً يحددون طابعها ومنهجها. وهكذا سمحوا لها بأن تبدأ، بعد الحصول على تأكيدات رسمية بالمساعدة من الحكومة البريطانية. ومع ذلك فإن ثورة شريف مكة فاجأت معظم الناس ولم يكن الحلفاء جاهزين لها، فاثارت مشاعر متناقضة، فأبدها البعض بشدة وعارضها البعض بشدة، وفي خضم التصادم بين غيرة هذا وغيرة ذاك، بدأ الفصل يدب في شئونها^(١٢).

هذا هو الملخص الذي وضعه لورنس بنفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة، وهو يتحدث فيه عن "معرفة" "بعض الإنجليز" من أصحاب حركة في الشرق أنجبت "شئونها" ذريةً مختلطة، ومعنى ذلك أن سمات الغموض، والنتائج التي تجمع بين الحقيقة والخيال، وبين المحزن والمضحك، والتي نجمت عن هذا الوضع الجديد للشرق الذي دبت فيه الحيرة، أصبحت موضوعاً يكتب فيه الخبراء، أو شكلاً جديداً من 'الخطاب' الاستشراقي الذي يقدم رؤية للشرق المعاصر، لا باعتبارها سرداً قصصياً بل باعتبارها جماع التعميمات والإشكاليات والأمال المحطمة، وباعتبار أن صاحبها المستشرق الأبيض هو الذي تنبأ أو بشر بها وحدد معالمها أو تفاصيلها بوضوح.

ولقد سبق لنا أن صادفنا اهتمام الرؤية على السرد القصصي في كتاب إدوارد لين عن المصريين للحدثين، وهو ما يصدق حتى على كتاب يتخذ صورة القصة الصريحة مثل أعمدة الحكمة السبعة. والصراع بين النظرة الكلية إلى الشرق (على نحو ما يتبدى في الوصف والتسجيل الأثري) وبين السرد القصصي لأحداث وقعت في الشرق، صراع يجري على عدة مستويات ويتعلق بعدة قضايا مختلفة. ولما كان هذا الصراع يتجدد كثيراً في 'خطاب' الاستشراق، فهو جدير بتحليل موجز في هذا السياق. فالمستشرق يستعرض

الشرق من علي، وهدفه إدراك جميع تفاصيل الصورة التي تمتد وتتسع أمام عينيه - من الثقافة إلى الدين والذهن والتاريخ والمجتمع. وتحقيق ذلك يتطلب منه أن يرى جميع التفاصيل من خلال مجموعة الفئات 'المختزلة' (مثل الساميين، والعقل العربي، والشرق، وهلم جرا). ولما كانت هذه الفئات أساساً فئات 'تخطيطية' تتميز بالكفاءة، ولما كان من المفترض، تقريباً، أننا لن نجد شرقياً يستطيع أن يعرف نفسه معرفة توازي معرفة المستشرق له، فإن أي رؤية للشرق لابد أن يعتمد تحقيق معناها واكتساب قوتها، آخر الأمر، على الشخص أو المؤسسة أو 'الخطاب' الذي تنتمي إليه. وأية رؤية شاملة تتميز في جوهرها بأنها رؤية 'محافظة'، ولقد شهدنا في غمار عرضنا لتاريخ الأفكار الخاصة بالشرق الأدنى في الغرب كيف حافظت هذه الأفكار على نفسها بنفض النظر عن أي أدلة تنقضها. (بل إننا نستطيع القول بأن هذه الأفكار تأتي بالأدلة التي تثبت صحتها).

ويعتبر المستشرق، أساساً، أداة من لون ما من أدوات هذه الرؤية الشاملة، وحالة إدوارد لين تمثل نميلاً صادقاً حالة كل فرد يعتقد أنه يخصص مرتبة ثانوية لأفكاره، أو حتى لما يشاهده، بحيث تسبقها مقتضيات رؤية "علمية" من نوع ما للظاهرة الكلية المعروفة في مجموعها باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. وكل رؤية من هذه الرؤى إذن تتسم بالجمود، مثلما كانت الفئات العلمية التي يسترشد بها الاستشراق في القرن التاسع عشر جامدة ثابتة، ولم يكن المستشرق يتخطى حدود بعض المفاهيم مثل "الساميين" أو "العقل الشرقي"، فلقد كانت هذه محطات نهائية يجتمع فيها كل ضرب من ضروب السلوك الشرقي في إطار النظرة العامة إلى المجال كله. وكان الاستشراق، باعتباره مبحثاً أو مهنة أو لغة متخصصة أو ضرباً من 'الخطاب'، يرمي وجوده باستمرار صورة الشرق الكلية فلولا وجود هذا "الشرق" لامتنع وجود المعرفة المثقفة المفهومة والتفصيلية التي تسمى "الاستشراق". وهكذا فإن الشرق يتسمى للاستشراق، مثلما يُفترض عدم وجود أية معلومات تتصل بالشرق وتنتمي إليه في ذاته (أو تدور حوله).

ولكننا نلمح ضغطاً مستمراً يتعرض له هذا المذهب الجامد الثابت الذى يفترض وجود "عناصر جوهرية متزامنة" (٢٣) ، وهو الذى أسبغته الرؤية ، لأنه يفترض القدوة على رؤية الشرق كله دفعة واحدة . وأما مصدر الضغط فهو السرد القصصى ، لأنه إذا ثبت أن أى تفاصيل شرقية قادرة على الحركة ، أو التطور ، فسوف نسمح لعنصر التوالى الزمنى (أو التفسير على مر الزمن) بدخول مذهب البحث ، فإذا بما كان مستقراً فى الظاهر - والمعروف أن الشرق مرادف للاستقرار والثبات السرمدى - وقد بدا غير مستقر . وعدم الاستقرار يوحى بأن التاريخ يمكن أن يكون له شأن فى الشرق ومن أجل الشرق ، والتاريخ يتميز بتفاصيله التى قد توقف مسار الأحداث ، وبتيارات التغيير التى يشهدها ، وبميله إلى التطور أو التدهور أو الحركة الدرامية . وهكذا فإن التاريخ والسرد القصصى الذى يمثله بقيمان الحجة على قصور 'الرؤية' وعلى أن اعتبار "الشرق" مرتبة وجودية غير مشروطة اعتباراً يتقضى ما يستطيعه الواقع حقاً من التغير والتحول .

أضف إلى ذلك أن السرد القصصى هو الشكل المحدد الذى يتخذه التاريخ المكتوب لمعارضة فكرة الدوام الكامنة فى 'الرؤية' . ولقد أحس إدوارد لين بأخطار السرد القصصى عندما رفض وضع نفسه وما يسجله من معلومات فى شكل الخط المستقيم ، وفضل على ذلك الشكل الهائل للرؤية الموسوعية أو المعجية . فالسرد القصصى يؤكد قوة الإنسان وقدرته على أن يولد وينمو ويموت ، ويؤكد ميل المؤسسات وحقائق الواقع القائمة إلى التغيير ، ويرجح أن مظاهر الحداثة والمعاصرة سوف تحلّ فى النهاية محلّ الحضارات "الكلاسيكية" ، وهو ما يؤكد قبل كل شيء أن سيطرة 'الرؤية' على حقائق الواقع لا تزيد عن كونها تعبيراً عن إرادة السلطة وعن إرادة الصدق والتفسير ، لكنها لا تمثل أحوال التاريخ الموضوعية ، أى إن السرد القصصى يقدم وجهة نظرياً أو منظوراً أو وعياً معارضاً 'لشبكة' 'الرؤية' التى لا تسمح بالتعدد ، وهو يتهاون الأوهام الرسمية المنتظمة التى تزعمها 'الرؤية' .

وعندما دفعت الحرب العالمية الأولى الشرق إلى دخول التاريخ ، كان

المستشرق هو الذى قام بدور الاداة التى حققت ذلك . وتشير هنا أرينت ببراعة إلى أن البيروقراطية كان لها نظير مكمل لها يتمثل فى العميل الإمبريالى⁽¹¹⁾ ومعنى هذا هو أنه إذا كان الجهد الأكاديمى الجماعى المسمى ' الاستشراق ' يعتبر مؤسسة بيروقراطية تقوم على رؤية محافظة للشرق ، فإن خُدَّامَ مثل هذه الرؤية فى الشرق كانوا عملاء إمبرياليين مثل ت . أ . لورنس . ونحن نستطيع أن نرى فى عمله ، بأشد وضوح ممكن ، ذلك الصراع بين الرد التاريخى وبين الرؤية ، فهو يقول - حرفياً - "إن الإمبريالية الجديدة" حاولت إحداث "تيار عارم يتمثل فى فرض المسؤولية على الشعوب المحلية فى الشرق"⁽¹²⁾ . إذ إن المنافسة بين الدول الأوروبية جعلتها تدفع الشرق دفْعاً إلى العمل النشط ، والضغط على الشرق لىخدم مصالحها ، وتحويل الشرق من حالة السلبية "الشرقية" التى لا تتغير ، إلى كفاح الحياة الحديثة . ولكنها رأت من المهم ألا تسمح أبداً للشرق بأن يسلك الطريق الذى اختاره أو أن يفلت رمامه من قبضتها ، فالرأى 'المعتمد' يقول إن الشرقيين يقتفرون إلى تقاليد الحرية .

ونرجع الإثارة الدرامية الكبيرة فى عمل لورنس إلى أنه يرمز للكفاح أولاً من أجل حفر الشرق (الحامد الخالد الذى لا حول له) على الحركة ؛ والكفاح ثانياً من أجل فرض شكل غريب فى جوهره على تلك الحركة ؛ والكفاح ثالثاً من أجل إدراج الشرق الجديد الذى أوقظ من سباته فى رؤية شخصية ، ذات نظرة إلى الماضى تتضمن إحساساً عارماً بالفشل والخيانة ، إذ يقول :

كان مقصدي أن أصنع أمة جديدة ، أن أستعيد نفوذاً مفقوداً ، أن أقدم إلى عشرين مليوناً من الساميين الأساس اللازم لبناء قصر الأحلام البديع الخاص بأفكارهم القومية . . . لم تكن جميع الولايات الخاضعة فى الامبراطورية تساوى فى نظرى بذل روح صبي انجليزى واحد . فإذا كنت قد أعدتُ إلى الشرق بعض احترام الذات ، وهدفاً ومثلاً عليا ، وإذا كنتُ جعلتُ قيام الأبيض بحكم الأحمر ، وهو الأمر المعتمد ، أمراً أكثر إلحاحاً ، فلقد وَفَّقْتُ إذن فى تحقيق التناغم بين هذه الشعوب وبين الاتحاد

الجديد للدول إلى حد ما، وهو الاتحاد الذى سوف تنسى
الاجناس المسيطرة فيه منجزاتها الغاشمة، ويقف فيه الابيض
والاحمر والأصفر والبني والأسود صفًا واحدًا، ودون النظر إلى
بعضهم البعض، لخدمة العالم كله^(١٦).

وسواء كان هذا يمثل مقصدًا فحسب أو إنجازًا فعليًا أو مشروعًا فاشلاً، فلقد
كان من المحال أن يقال دون التعمير فى البداية عن منظور المستشرق الأبيض:

انظر إلى اليهودى فى ملاهى مدينة برايتون الساحلية، وإلى
البخيل، وإلى عابد جَمَالِ الغلمان، وإلى العاهر فى بيوت
الدعارة فى دمشق، وسوف ترى أن هذه جميعًا دلائل على
قدرة الساميين على التمتع، وتعبير عن العزم نفسه الذى قدم لنا
ما يناقضه من إنكار الذات لدى الزُّهَّاد اليهود الأوائل، أو
المسيحيين الأوائل، أو أوائل خلفاء المسلمين، الذين كانوا يرون
أن أجمل الطرق المؤدية إلى الجنة مفتوحة أمام غير الطامحين.
والسامي يتأرجح ما بين الشهوة وإنكار الذات.

وتؤيد لورنس فى أمثال هذه الأقوال تقاليد 'محترمة' تمتد مثل شعاع النار
عبر القرن التاسع عشر كله، وفى المركز الذى ينبثق منه الضوء يوجد
"الشرق"، بطبيعة الحال، وكانت قوة إضاءته كافية لإيضاح كل ما يمر به من
أماكن، اللفظ الغليظ منها والمهذب الرقيق، فلتنفل إن اليهودى، وعابد جمال
الغلمان، والعاهر فى دمشق، ليسوا دلائل على الإنسانية بل يتمون إلى مجال
دلالي أو سيميائي يسمى "السامية"، وهم يكتسبون هذه الدلالة من انتمائهم
إلى الفرع "السامي" من الاستراق، ولنا أن نرى فى ذلك المجال أمورًا معينة:

من الممكن أن يتأرجح العرب إذا تعلقوا بفكرة ما كالتأرجح من
حبل يتدلى، فلقد أصبحوا خَدَمًا مطيعين بفضل ولاء عقولهم
غير الملن، ولا يستطيع أحدهم أن يتحرر من ذلك القيد حتى
يأتى النجاح ويحجى معه بالمسئولية والواجب والالتزام. وبعدها

تختفى الفكرة وينتهى العمل - بالخراب. ويمكن اصطحابهم، دون عقيدة، إلى كل أطراف الأرض (لا إلى السماء) إذا اطلعوا على كنوز الأرض وملذاتها، لكنهم إذا قابلوا... في الطريق نبياً يدعو لفكرة ما، دون أن يكون له مكان يأرى إليه ولا طعام يأكله إلا الصدقات أو ما تلقى به الطير إليه، فقد يتخلون عن ثروتهم كلها في سبيل وَحْيٍ وإلهامه... كانوا يسمون بالتقلب مثل الماء، وربما كُنِيتْ لهم السيادة مثل الماء آخر الأمر. لقد دأبوا منذ فجر الحياة على الاندفاع في موجات متلاحقة على سواحل الجسد. ولقد تكسرت كل موجة... ولقد قمت بنفسى بإثارة إحدى هذه الموجات (ولم تكن أقلها شأناً) وجعلتها تملو حين هَبَّتْ عليها ريحُ فكرةٍ معينة، حتى وصلت إلى ذروتها ثم سقطت وانكسرت في دمشق. وسوف يتجمع الماء المنساب في أعقاب تلك الموجة، وهو الذي ارتد إلى البحر بسبب مقاومة المصالح المكتسبة، فيشكل مادة الموجة التالية عندما يحين الوقت لإثارة موج البحر من جديد.

واستعمال الأفعال الناقصة بالإنجليزية وأدوات الشرط يُمكن لورنس من إدخال نفسه في ذلك المجال، إن صح هذا التعبير. وهكذا يُعدّ العدة للجملّة الأخيرة، وهي التي نرى فيها لورنس الذي يتلاعب بالعرب وقد وضع نفسه في موقع قيادتهم من جديد. أي إن لورنس يشبه كورنيس في رواية قلب الظلام للكاتب كونراد، في تحرره من الأرض حتى يصبح رمزاً لواقع جديد، وذلك - كما يقول فيما بعد - حتى يصبح مسئولاً عن "الإسراع بتشكيل... آسيا الجديدة التي يأتي الزمن بها إلينا دون هوادة" (١٧).

ولا تكتسب الثورة العربية معناها إلا حين يتولى لورنس 'تدبير' معنى لها، والمعنى الذي يضفيه على آسيا، على هذا النحو، كان يتمثل في الانتصار، "في الإحساس بزيادة الأبعاد... ما دما نشعر بأننا قد تمثلنا آلام شخص آخر أو خبرته، أو قل شخصيته". وهنا يصبح المستشرق الصوت

الذى يمثل الشرق وينوب عنه، بخلاف المراقبين 'المشاركين' فى حياة الشرق من قبله، مثل إدوارد لين، وهم الذين كانوا يحرصون على المسافة التى تفصلهم عن الشرق. ولكننا نجد عند لورنس صراعاً لا يقبل الحل بين الرجل الأبيض والرجل الشرقى، وهو الصراع الذى يعيد تقديم الصراع التاريخى بين الشرق والغرب على مسرح ذهنه وإن لم يعرب عن ذلك بصراحة. إذ إن لورنس يدرك سلطانه على الشرق، ويدرك أيضاً مدى خداعه، لكنه على غير وعى بوجود أى شيء فى الشرق مما قد ينبهه إلى أن التاريخ ليس فى النهاية سوى تاريخ، وأن العرب سوف يلتفتون آخر الأمر، حتى دون تدخله، إلى معركتهم مع الأتراك، ولذلك فهو يختزل قصة الثورة كلها (نجاحاتها المؤقتة وفشلها المبرر) فى رؤيته الشخصية لنفسه باعتباره رمزاً "لحرب أهلية دائمة" لم تُحسم بعد:

لكتنا كنا فى الواقع قد حملنا لواء 'النائب' من أجلنا نحن، أو على الأقل لأنه كان يبشر بفائدة لنا، ولم نكن نستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا بخداع النفس، من حيث المعنى ومن حيث الدافع معاً...

لم يكن يبدو أن أماننا طريقاً مستقيماً نسير فيه، نحن القادة، بين طرائق السلوك المثالية المذكورة، إذ تتداخل حلقات المجهول بعضها فى البعض، وتقوم دوافع الاستحياء بإلغاء ما سبقها أو بمضاعفة شحته⁽¹⁸⁾.

وقد أضاف لورنس إلى هذا الشعور الحميم بالهزيمة، فيما بعد، 'نظرية' تتعلق "بالشيوخ" الذين سرقوا النصر منه، وعلى أية حال فإن لورنس لا يهمل إلا أنه استطاع، باعتباره خبيراً أبيض ورث حصاد سنوات طويلة من الحكمة الأكاديمية والشعبية بشأن الشرق، أن يضع أسلوب 'وجوده' فى المرتبة الثانوية بعد أسلوبهم، وأن يتخذ بعد ذلك دور النى الشرقى الذى يشكل حركة ما فى "آسيا الجديدة". وأما حين تفشل الحركة، مهما تكن الأسباب

(فيبرلي أمرها آخرون، وتعرض أهدافها للخيانة، وشبب خطأ حلم الاستقلال الذي راودها) فلا أهمية إلا لما يشعر به لورنس نفسه من خيبة الأمل، وهكذا فإن موقف لورنس أبعد ما يكون عن موقف الرجل الذي تاه في رحام الأحداث السريعة المتلاحقة والمثيرة للبلبل، إذ إنه يوازي نفسه موازاة كاملة بكفاح آسيا الجديدة في سبيل ميلادها.

وإذا كان أيسخولوس قد قدم آسيا في صورة القارة التي تندب خسائرها، وإذا كان نيرفال قد عبر عن إحساسه بخيبة الأمل حين رآه الشرق فلم يجد به باهراً بالصورة التي أرادها، فإن لورنس يصبح هو نفسه القارة الباكبة النادبة، والوعى الذاتى الذى يعبر عما يكاد يكون إحساساً كونياً أو عالمياً بانقشاع الوهم. وفي نهاية المطاف أصبح لورنس وأصبحت رؤيته الرمز الصادق لمتابع الشرق، دون أن يقتصر الفضل في ذلك على لويل توماس وروبرت جريفرز، أى إن لورنس، باختصار، قد تحمل المسؤولية عن الشرق بأن نشر خبرته 'العلمية' في ثنايا نصه حتى يقرأ القارئ التاريخ من خلالها. والواقع أن ما يقدمه لورنس للقارئ ينحصر في سلطة الخبرة المباشرة - وهى القوة التى تمكنه من أن يصبح الشرق نفسه ولو لفترة موجزة. وهكذا نرى أن جميع الأحداث التى يُفترض أنها تنتمى إلى الثورة العربية قد اختزلت آخر الأمر فأصبحت تقتصر على ما عرفه لورنس عنها وأصبح يتحدث باسمها.

ومن ثم فإن الأسلوب لا يقتصر في مثل هذه الحالة على قدرته على أن يرمز للتعميمات الهائلة، مثل آسيا أو الشرق أو العرب، بل إنه يعتبر شكلاً من أشكال 'الإراحة' و'الإدماج' بمعنى أنه يجعل من صوت واحد تاريخاً كاملاً، ويقدم الصورة الوحيدة التى يمكن للغربى الأبيض، قارئاً كان أو كاتباً، أن يعرفها للشرق. ومثلما وضع رينان خريطة الإمكانات المتاحة للساميين في الثقافة والفكر واللغة، وضع لورنس خريطة المكان والزمان متاح لآسيا الحديثة (بل إنه يخصص ملكية كل جزء من أجزاء ذلك المكان). ويتمثل تأثير هذا الأسلوب في أنه يقرب آسيا من الغرب بصورة مغرية ولو للحظة قصيرة، إذ إن انتطاعنا الأخير هو الإحساس بتلك المسافة الشاسعة

التي لا تزال تفصلنا "نحن" عن الشرق الذي كُتب عليه أن يكتسى بطابعه الأجنبي، باعتباره طابع اغتراب وجفوة دائمة مع الغرب. وهذه هي النتيجة المخيبة للآمال، وهي التي تؤكدنا النهاية التي وضعها أ.م. فورستر لروايته رحلة إلى الهند (وهي معاصرة لكتاب لورنس) حيث يحاول عزيز وفيلدنج المصالحة ويفشلان في تحقيقها:

قال الآخر وهو يمسه في ود "ولماذا لا نصبح الآن
أصدقاء؟ فهذا ما أريده وهذا ما تريده".

ولكن حصانيهما لم يكونا يريدان ذلك، إذ ابتعدا عن
بعضهما البعض، ولم تكن الأرض تريده، إذ قذفت بصخور
أرغمت الراكبين على أن يسيرا في بحر لا يتسع إلا لراكب
واحد. ولم تكن تريده المعابد، ولا الخزان، ولا السجن، ولا
القصر، ولا الطيور، ولا الجيف، ولا دار الضيافة، وهي التي
شاهدناها عندما خرجنا من الفجوة وشاهدنا "ماو" من تحتها، إذ
قالت جميعاً بمائة صوت من أصواتها "لا! لم يحن الوقت"
وقالت السماء "لا! ليس في ذلك المكان" (١٩).

إن هذا الأسلوب، وهذا التحديد الدقيق الموجز، هو ما سوف يصطدم
الشرق دائماً به.

وعلى الرغم مما يشوب هذا الأسلوب من تناقض فإن وراء عباراته رسالة
سياسية إيجابية. وهي أن الغرب يستطيع - بما يتمتع به من معرفة وسلطة
فائقتين - أن يتحكم في القوة التي تفصل الشرق عن الغرب، كما كان
كرومر وبلفور يعرفان خير المعرفة. وأما رؤية لورنس فيستكملها في فرنسا
الكتاب الذي كتبه موريس باريه بعنوان "بحث في بلدان الشام" وهو الذي
يسجل فيه أحداث رحلة قام بها في الشرق الأدنى عام ١٩١٤. وكان هذا
"البحث"، مثل أعمال كثيرة سبقته يمثل تلخيصاً عاماً، إذ لم يقتصر مؤلفه
على 'البحث' في مصادر وأصول الثقافة الغربية في الشرق بل يكرر ما فعله

نيرفال وفلووير ولامارتين أثناء رحلاتهم في الشرق. ولكن رحلة باريه كان لها بُعدٌ سياسي إضافي، إذ إنه كان يسعى لإقامة البرهان وتقديم الحجج الدامغة على ضرورة اضطلاع فرنسا بدور بناء في الشرق. ومع ذلك فإن الفرق بين الخبرة الفرنسية والخبرة البريطانية يظل قائماً، فالأولى تنجح في إقامة روابط فعلية بين الشعوب والأراضي، والثانية تعالج مجالاً من مجالات القدرة الروحية. ويرى باريه أن أفضل ما يدل على الوجود الفرنسي هو المدارس الفرنسية، وهو يقول عن إحدى تلك المدارس التي أنشئت في الاسكندرية: "بما يخلب اللب أن تشهد ترحيب الفتيات الصغيرات ومحاكاتهن الرائعة في الفرنسية التي يتكلمنها لاختلة وإيقاعات منطقة إيل دي فرانس"، ويقصد بها المنطقة المحيطة بباريس. فإذا لم يكن لفرنسا في الواقع أية مستعمرات هناك فليست محرومة من بعض 'الممتلكات':

إننا نحمد هناك في الشرق شعوراً تجاه فرنسا بلغ من قوته وروحانيته أن استطاع استيعاب جميع مطامحنا البالغة التنوع والتوفيق بينها. إننا نمثل في الشرق الروحانية والعدالة ومرتبة المثالية. إن المجترة تتمتع بالسلطة هناك، وألمانيا ذات قوة جبارة، ولكننا 'نمتلك' النفوس الشرقية.

وهذا الطبيب الأوروبي الذائع الصيت يُردّد مع جوريه، بنبرة عالية، ما يقترحه من 'تعليم' آسيا و'تحصينها' ضد أمراضها الخاصة بها، ومن إضفاء الطابع الغربي على الشرقيين، وإقامة صلات 'صحيّة' بينهم وبين فرنسا. ولكن رؤية باريه، حتى في هذه 'المشروعات'، لا تزال تحتفظ بالنص على الفوارق نفسها بين الشرق والغرب، وهي التي يزعم أنه يخفف من حدتها:

كيف يتسنى لنا أن نُشكّل لأنفسنا نُخبّة من المثقفين نستطيع العمل معها، وتتكون من الشرقيين ذوى الجذور الراسخة، الذين يواصلون التطور وفقاً لمعاييرهم الخاصة، ويستمر تشبعهم بالتقاليد الأسرية، وهكذا يمثلون الحلقة التي تربط بيتا وبين

مجموع أبناء البلد؟ كيف نستطيع تكوين علاقات نهدف إلى
تعميد الطريق المؤدية إلى عقد اتفاقات ومعاهدات، وهى
الشكل الذى يُستحسن أن يتخذه مستقبلنا السياسى فى
الشرق؟ إن مدار هذه الأمور جميعاً هو، فى نهاية الامر، تنمية
قدرة هذه الشعوب الغربية على أن تحافظ على اتصالها بذكائنا،
وإن كانت هذه القدرة أو الذائقة قد تنبع فى الواقع من إدراكهم
لصيرهم القومى^(٥٠).

وباربه نفسه هو الذى يؤكد هذه العبارة الأخيرة. فهو يختلف عن
لورنس وهوجارت (وكان كتابه الأخير وعنوانه العالم المتجول لا يزد عن
سجل واقعى أخبارى لرحلتين قام بهما إلى بلاد الشام فى عامى ١٨٩٦ و
١٩١٠^(٥١)) أقول يختلف عنهما فى أنه يكتب عن عالم من الاحتمالات
البعيدة، فهو أكثر استمداً لتصور سلوك الشرق طريقه الخاص به، ومع ذلك
فإن الرابطة التى يدعو إليها بين الشرق والغرب (أو الزمام الذى يدعو إلى
وضعه فى يد الغرب) يهدف إلى السماح بشئى ضروب الضغوط الفكرية من
جانب الغرب على الشرق، إذ إن باربه ينظر إلى الأمور لا من زاوية الموجات
أو المعارك أو المغامرات الروحية، بل من زاوية غرس الإمبريالية الفكرية التى
تجمع بين رسوخ الجذور والدعاء. وأما الرؤية التى يمثلها لورنس فتتعلق بالتجار
الأساسى للشرق، ولشعوبه ومنظوماته السياسية، وللحركات التى تقودها وتمنع
انطلاقها وصاية الرجل الأبيض القائمة على الخبرة، فهو يرى أن الشرق ينتمى
إلينا "نحن"، إلى شعبنا "نحن"، ويمثل مناطق سيادتنا "نحن".
والأرجح ألا يفرق البريطانيون بين الصفوة أو النخبة وبين الجماهير مثل
الفرنسيين الذين تستند آراؤهم وسياساتهم دائماً إلى الأقليات وإلى الضغوط
الحبيشة للصلة الروحية بين فرنسا وأطفالها فى المستعمرات، فلقد كان
المستشرق البريطاني الذى يرتدى ثوب العميل - مثل لورنس، أو بل أو فيليبى
أو ستورز أو هوجارت - يتولى القيام بدور الخبير المغامر الغريب الأطوار أثناء
الحرب العالمية الأولى وبعددها (وهو الدور الذى خلقه إدوارد لين وريشارد

يبرتون وهنر شاتهبوب فى القرن التاسع عشر) وكذلك دور السلطة الاستعمارية، فكان يتخذ موقعه بجوار الحاكم من أبناء البلد، وأشهر مثالين هما وقوف لورنس فى صف الأسرة الهاشمية ووقوف فيلى فى صف آل سعود، كما كانت الخبرة الشرقية البريطانية ذات قالب يعتمد على اتفاق الآراء، والصحة المذهبية والسلطة ذات اليادة، وكانت الخبرة الشرقية الفرنسية فى فترة ما بين الحربين تشغل نفسها بالبدع المذهبية والروابط الروحية وغرابة الأطوار. وليس من قبل المصادفة إذن أن يكون اثنان من كبار باحثى تلك الفترة (فى مجال الاستشراق) هما الأنجليزى هـ. أ. ر. جيب، والفرنسى لويس ماسينيون، فالأول ذو اهتمامات تحدها فكرة السنّة فى الإسلام (أو الصحة المذهبية) والثانى يركز على شخصية منصور الحلاج، الصوفى المؤمن بمذهب الحكمة الإلهية، والذى يكاد يشبه المسيح ﷺ. وسوف نعود إلى هذين المستشرقين الكبيرين بعد قليل.

وإذا كنت قد ركزت كثيراً فى هذا القسم على العملاء الإمبرياليين ورسمى السياسات بدلاً من الباحثين الأكاديميين، فالسبب هو رغبتى فى تأكيد التحول الكبير فى مسار الاستشراق، ومسار المعرفة بالشرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسة الأكاديمية إلى مرحلة الاستماع به كأداة فى الواقع العملى. فلقد صاحب هذا التحول تغيرٌ فى الموقف وفى المستشرق الفرد ذاته، إذ لم يعد يحتاج إلى الإحساس بأنه يمتنى - مثل لين وساسى ورينان وكوسان ومولر وغيرهم - إلى جماعة مهنية ذات تفاليد داخلية وشعائر خاصة، بل أصبح المستشرق الآن رجلاً يمثل ثقافته الغربية، وهو رجل يجمع فى أطوار عمله ثنائية كبرى، فى صورة مضغوطة، وكان عمله نفسه (مهما يكن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عن هذه الثنائية: ألا وهى سيطرة الوعى والمعرفة والعلوم الغربية على أقصى أقاصى الشرق وكذلك على أدق خصوصيات الشرق المفردة. وكان المستشرق يرى صورياً أنه يحقق الوحدة بين الشرق والغرب، وإن كان ذلك يتوسل أساساً بإعادة تأكيد التفوق التكنولوجى والسياسى والثقافى للغرب، وهكذا يتعرض التاريخ، فى مثل هذه الوحدة،

إلى ما يُضعِفُه ضعفاً شديداً إن لم يؤد إلى إلغائه. فلذا نظرنا إلى التاريخ الإنساني باعتباره تياراً من التطور، أو خيطاً قصصياً، أو قوة دينامية تتجلى بانتظام وفي صور مادية في الزمان والمكان، وجدنا أن هذه النظرة الاستشراقية تضع التاريخ الإنساني للشرق أو الغرب في مرتبة ثانوية بالنسبة للتصور المثالي للشرق والغرب، أي تصور وجود جوهر ثابت لكل منهما. وإحساس المستشرق بأنه يقف على حافة الاخدود الذي يفصل بين الشرق والغرب يجعله لا يقتصر على الحديث بلغة التعميمات الفضفاضة، بل إنه يحاول أيضاً تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الحياة الغربية إلى سمة مباشرة من سمات هذا النصف الجغرافي أو ذاك.

والتأوب بين 'الذات الخيرة' في كتابات المستشرق وبين الشهادة التي يدلى بها، وهو الذي يبين أن تلك الذات تمثل الغرب، يتخذ بوضوح شديد صوراً بصرية. وفيما يلي فقرة تمثل ذلك خير تمثيل (ويستشهد بها جيب) من الكتاب المهم الذي وضعه دنكان ماكدونالد بعنوان الموقف الديني والحياة في الإسلام (١٩٠٩):

يُظهر العرب أنهم لا يتسمون بسهولة التصديق البالغة، بل يُظهرون أنهم واقعيون، ماديون، يتساءلون ويتشككون ويسخرون من خرافاتهم وعاداتهم، وأنهم مولعون باختبار الظواهر الخارقة - يفعلون ذلك كله بأسلوب يفتقر إلى الجد إلى حد غريب، ويكاد يعتبر طفولياً^(٥٢).

والفعل 'الحاكم' في هذه الفقرة هو 'يُظهر'، وهو الذي نفهم منه هنا أن العرب يمرضون أنفسهم (طواغيتاً أو كرهاً) على الحير الذي يتولى الفحص. وعدد الصفات المنسوبة إليهم، وهي التي تزدهم فيها كلمات تكرر معاني بعضها البعض، تجعل "العرب" يكتبون لوئاً من انعدام الوزن الوجودي، وهكذا تعيد الفقرة ضم "العرب" إلى فئة "البدائي الطفولي"، وهي فئة باللغة الاتساع ويشيع ورودها في الفكر الاستشراقي الحديث. وماكدونالد يوحى ضمناً كذلك بأن المستشرق الغربي يتمتع بموقع متميز بشكل خاص

يستطيع منه إيراد أمثال هذه الأوصاف، فما الوظيفة التي 'يمثلها' المشرق الغربى إلا إظهار ما ينسقى مشاهدته. وهكذا يصبح من الممكن الإطلال على كل حدث معين من أحداث التاريخ عند الذروة، أو قل عند الحدود الحاسمة للمشرق والغرب معاً، وتندم أهمية القوى المعقدة التي تحرك الحياة البشرية - وهى التى دأبت على اعتبارها الصورة القصصية للتاريخ - أو تغدو تافهة إذا فورنت بالرؤية 'الدائرية' التى تقتصر فيها قيمة تفاصيل الحياة الشرقية على إعادة تأكيد الطابع الغربى للمراقب والطابع الشرقى لمن ولما يخضع للمراقبة.

وإذا ذكرنا هذه الرؤية، من بعض وجوها، برؤية دانتي، فلا يجب باى حال من الأحوال أن نُغفل الفرق الهائل بين هذه الصورة للمشرق، والصورة التى رسمها دانتي. فالمقصود أن تكون الأدلة القائمة هنا علمية (وربما كانت تعتبر علمية)؛ وترجع أصالتها، من زاوية النسب والسلالة، إلى انتمائها إلى العلوم الفكرية والإنسانية الأوروبية فى القرن التاسع عشر، أضف إلى ذلك أن الشرق ليس أعجوبة وحسب، أو عدوًا، أو فرعًا من فروع الغرائب، بل إنه واقع فعلى سياسى يتميز بثقل وزنه وأهميته الكبرى. ولا يستطيع مكدونالد، شأنه فى ذلك شأن لورنس، أن يفصل بين الخصائص التى تمثله باعتباره غربياً وبين دوره باعتباره عالماً باحثاً. وهكذا فإن رؤيته للإسلام، مثل رؤية لورنس للعرب، تمزج بين تعريف الشئ، أو الشخص الموصوف وبين هوية الشخص الذى يتولى التعريف والوصف. أى إنه لا بد من تطويع صورة جميع الشرقيين العرب حتى تتفق مع رؤية النمط الشرقى أو صورته التى رسمها الباحث الغربى، وكذلك مع التلاقى المحدد مع الشرق الذى يمسد الغربى فيه تفهم جوهر الشرق تفهماً ناجماً عن إحساسه بالجفوة الشديدة بينهما، وهذا هو الإحساس الذى يجعل لورنس، مثل فورستر، يشمر بالقنوط وكذلك بالفشل على المستوى الشخصى. وأما بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال مكدونالد، فهو يدعم 'الخطاب' الاستشراقى نفسه.

كما إنه يعمل على نشر ذلك 'الخطاب' فى عالم الثقافة والسياسة والواقع. ففى فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت قضية العلاقات بين الشرق

والغرب تتسم بالشيوع على نطاق واسع وبالفلق الذى يشوبها، وهو ما يسهل علينا أن نخرج به من نصوص كاتب روائى مثل مالرو. كانت دلائل المطالب الشرقية بالاستقلال السياسى تُرى فى كل مكان؛ ولا شك أن الحلفاء كانوا يشجعونها فى أقاليم الدولة العثمانية الممزقة، وسرعان ما أصبحت هذه المطالب تمثل مشكلة، على نحو ما نرى بوضوح وجلاء فى حالة الثورة العربية وما تلاها، إذ ظهر الشرق الآن فى صورة القوة التى تشكل تحديًا لا للغرب بصفة عامة فقط بل أيضًا لروح الغرب والمعرفة الغربية وسلطة الغرب المهيمنة. وهكذا فبعد قرن من التدخل فى الشرق (ودراسته) بدأ أن دور الغرب فى الشرق قد أصبح يتسم بدقة وحساسية أكبر، بعد أن بدأ الشرق نفسه يتصدى لأزمات الحدادة. كان الغرب يواجه قضية الاحتلال المباشر، وقضية الأقاليم الخاضعة للانتداب، وقضية المنافسة الأوروبية فى الشرق، وقضية التعامل مع 'النخب' المحلية، والحركات الشعبية المحلية، والمطالب القومية بالحكم الذاتى والاستقلال، وقضية الصلات الحضارية بين الشرق والغرب، وهى القضايا التى فُرِصَتْ إعادة النظر فى المعرفة الغربية بالشرق. وما نحن نرى شخصية مهيمنة مثل سيلفان ليفى رئيس الجمعية الآسيوية الفرنسية من عام ١٩٢٨ إلى ١٩٣٥، وأستاذ اللغة السنسكريتية فى كوليج دى فرانس، يطرح أفكاره الجادة بشأن ضرورة التعجيل بالتصدي للمشكلة القائمة بين الشرق والغرب، إذ قال فى عام ١٩٢٥:

يفرض الواجب علينا أن نفهم الحضارة الشرقية. ونواجه نحن الفرنسيين بصفة خاصة [وإن كان من الممكن للإنجليز أن يقولوا ما يقول ليفى فالمشكلة كانت أوروبية] مشكلة إنسانية تتمثل على المستوى الفكرى فى بذل جهد متعاطف وذكى لتفهم الحضارات الأجنبية فى الصور التى اتخذتها فى الماضى وتتخذها فى المستقبل، بأسلوب عملى فيما يتعلق بمستنمراتنا الآسيوية العظيمة...

لقد ورثت تلك الشعوب تقاليد مديدة فى التاريخ وفى

الفن وفى الدين، ولم تفقد الإحساس بها فقداناً تاماً ومن المحتمل أنها تحرص على إطالة أمدھا. وحملنا نحن مسئولية التدخل فى تطورها، وكان ذلك أحياناً دون استشارتها، وأحياناً استجابة لطلبها... ونحن نزعم، أصبنا فى ذلك أم أخطأنا، أننا نمثل حضارة متفوقة، واكتسبنا بهذا التفوق حقاً نؤكدہ بصورة منتظمة، بل بدرجة من التوكيد تجعله يبدو غير قابل للطعن من وجهة نظر الأھالى، واستناداً إلى هذا 'الحق' عمدنا نحن إلى الطعن فى جميع تقاليدھم الوطنية...

وهكذا، وبصفة عامة، كان الأوروبي حينما يتدخل يدفع ابن البلد إلى أن ينظر إلى ذاته بلون من اليأس العام الذى يثير الأسى فى الواقع، لأنه كان يشعر بأن جماع أحواله قد ساءت بدلاً من أن تتحسن، فى المجال المعنوى أكثر منها فى المجال المادى الصرف. وقد أدى ذلك كله إلى أن أصبحت أسس حياته الاجتماعية تبدو هشّة وتنهيار تحته وإلى أن أصبحت الأعمدة التى كان يربد أن يعيد بناء حياته على أسسها تبدو هزيلة كأنها من الورق المقوى المزخرف.

وقد تُرجم هذا الإحساس بخيبة الأمل إلى حقد وضمينة من أقصى الشرق إلى أقصى، كما يقترب هذا الحقد الآن اقتراباً شديداً من التحول إلى كراهية، ولا تنتظر الكراهية إلا اللحظة المناسبة حتى تتحول إلى عمل مادى.

أما إذا أدى الكسل أو سوء الفهم بأوروبا إلى التقاعس عن بذل الجهد الذى تتطلبه مصالحها وحدها، فليسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة.

وفى هذا المجال يعينه نجد أن ذلك العلم الذى هو شكل من أشكال الحياة وأداة من أدوات السياسات - أى حينما كان

الأمر يختص بمصالحنا - يدين لنفسه بواجب اختراق الحضارة والحياة المحليتين، والتغلغل في جوانبهما الدقيقة، ابتغاء الكشف عن قيمهما الأساسية، وخصائصهما الدائمة، بدلاً من إخماد الحياة المحلية بالتهديد غير المتسق بالواردات الحضارية الأوروبية. لا بد أن نعرض أنفسنا على هذه الحضارات مثلما نعرض متجانتنا الأخرى، أى فى سوق البورصة المحلية. [التأكيد فى الأصل الفرنسى] (٥٣).

إن لبغى لا يواجه مشكلة فى ربط الاستشراق بالسياسة، فمن المحال إنكار التدخل الغربى الطويل، أو الذى أطيل أمده، فى الشرق، سواء من حيث عواقبه بالنسبة للمعرفة أو من حيث تأثيره فى ابن البلد سئ الحظ، فالجانبان قد يؤديان مجتمعين إلى مستقبل يتهدد أهله. وعلى الرغم مما يعبر عنه لبغى من نزعة إنسانية وما يديه من حرص على غيره من البشر، فإنه يرسم فى ذهنه صورة للحاضر تميز بضيق وتحديد بغض، فهو يتصور أن الشرقى يشعر بأن عالمه يتعرض للتهديد من جانب حضارة فائقة، ولكن دوافعه لا تصدر عن رغبة إيجابية فى الحرية أو الاستقلال السياسى أو الإنجاز الثقافى من حيث هى غايات مطلوبة فى ذاتها، بل تصدر عن حقد أو عن ضغينة الحسود. والعلاج الشامل الذى يقدمه لما آلت إليه الأحوال من سوء وقبح هو تسويق الشرق للمستهلك الغربى، وعرضه عليه مثلما تُعرض عليه بضائع عديدة تدعوه إلى الالتفات إليها. وهكذا تستطيع بخطوة واحدة أن تنتزع فتيل الاشتعال من الشرق (بجعله يظن نفسه كمية "ساوية" لغيرها فى السوق الغربية للأفكار) وأن تزيل المخاوف الغربية من ارتفاع أمواج المد الشرقى. وجوهر الأمر، بطبيعة الحال، أو حجة لبغى الرئيسية - التى تعتبر اعترافاً بالغ الدلالة - تقول إن علينا أن نتخذ إجراء ما بصدد الشرق وإلاَّ "فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة".

إن آسيا تعاني، ولكنها فى معاناتها تهدد أوروبا، فالحدود المشحونة بالأخطار بين الشرق والغرب لا تزال قائمة، ولم نكد تتغير على الإطلاق منذ

المصور الكلاسيكية الموغلة في القدم، وما يقوله ليثى باعتباره أعظم المستشرقين المحدثين شأنًا يجد أصداء له، وإن تكن أقل دهاءً، عند دعاة المذهب الإنساني الثقافي. ففى عام ١٩٢٥ أجرت مجلة دورية فرنسية تسمى ليه كاييه دى موا استقصاء لآراء بعض كبار المفكرين، وكان من بين الكتاب الذين أجابوا عن أسئلتها بعض المستشرقين (مثل ليثى، وإميل سينار) إلى جانب بعض الأدباء مثل أندريه جيد، وبول فاليرى، وإدموند جالو. وكانت الأسئلة تدور حول العلاقات بين الشرق والغرب بالصورة التى تناسب اللحظة التى طُرِحَتْ فيها، إن لم تتصف كذلك بالاستفزاز الصفيق، وهذا يدلنا فى ذاته على ما كانت عليه البيئة الثقافية آنذاك. ولسوف ندرك على الفور أن الأفكار التى كانت الدراسات الاستشراقية تطرحها قد بلغت الآن مستوى الحقائق المقبولة، إذ كان أحد الأسئلة يستفسر عما إذا كان من المحال على الشرق والغرب أن يخترق أحدهما الآخر أم لا (وكانت هذه الفكرة قد طرحها ميرتلوك - المكاتب البلجيكي) ويستفسر سؤال آخر عما إذا كان النفوذ أو التأثير الشرقى يمثل "خطرًا داهيًا" - وهذا تعبير هنرى ماسى -- على الفكر الفرنسى؛ ويسأل ثالث عن تلك القيم فى الثقافة الغربية التى يمكن أن يعزى إليها تفوق هذه الثقافة على الشرق. ويبدو لى أن إجابة الشاعر الفرنسى فاليرى جذيرة باقتطاف جزء منها، بسبب الطابع المباشر لاسس حجته، وشيوع هذه الحجة و'احترامها'، على الأقل فى مطلع القرن العشرين:

لا اعتقد أننا ينبغي أن نخشى كثيرًا، من وجهة النظر الثقافية، ذلك التأثير الشرقى الآن. فنحن لا نجهله. ونحن ندين للشرق بجميع بدايات فنونا وبشطر كبير من معارفنا. بل إن لنا حقًا أن نرحب بما يخرج الآن من الشرق، إن كان سيخرج منه أى جديد، وهو ما أشك كثيرًا فى حدوثه. وهذا الشك يمثل على وجه الدقة الضمان لنا وسلاحنا الأوروبي.

أضف إلى ذلك أن القضية الحقيقية فى أمثال هذه الأمور قضية هضم، ولكن الهضم كان دائمًا ولا يزال، وينفس التعبير

الدقيق، الخصيصة العظمى للعقل الأوروبي على مر العصور. وإذن فإن دورنا هو الحفاظ على هذه القدرة على الاختيار، وعلى الفهم الشامل، وعلى تحويل كل شيء إلى المادة التي تشكلنا منها، وهى القدرة التي مكنتنا من الوصول إلى ما نحن عليه. لقد بين لنا اليونان والرومان كيف نتعامل مع وحوش آسيا، وكيف نستخدم التحليل فى معاملتهم، وكيف نستخلص منهم جوهرهم... ويبدو لى أن حوض البحر المتوسط يشبه وعاء مُغلَقاً، صُبَّتْ فيه على مر الزمن عناصر الشرق الجوهريّة، على اتساع نطاقها، فتكثفت. التأكيد والحذف موجودان فى الأصل الفرنسى^(٥١).

وإذا كانت الثقافة الأوروبية بصفة عامة قد 'هضمت' الشرق، فلا شك أن فاليرى كان يعرف أن الاستشراق كان من بين الوسائل المحددة التى حققت هذا 'الهضم'. ويعتمد فاليرى بثقة على 'التحليل' الذى ينفى ما يمثل الشرق من تهديد فى العالم الجديد الذى يبشر به الرئيس الأمريكى ويلسون، أى العالم القائم على مبادئ حق تقرير المصير. وهكذا فإن "القدرة على الاختيار" قدرة أوروبية فى المقام الأول، وهى تتجلى فى الإقرار أولاً بأن الشرق يمثل الأصل الذى نبت منه العلوم الأوروبية، وفى معاملة الشرق ثانياً باعتباره أصلاً تخطاه الزمن. وهكذا نرى أيضاً بلفور يقول، فى سياق آخر، إن السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية فى امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تدانى على الإطلاق السلطة التى يتمتع بها المحتل فى الاحتفاظ بهذه الأرض، وإن كانت لاحقة على الأولوية المذكورة، فلقد قال إن مجرد رغبات ٧٠٠٠٠٠ عربى لا أهمية لها إذا قورنت بمصير الحركة الاستعمارية، وهى حركة أوروبية فى جوهرها^(٥٢).

وإذن فإن آسيا كانت تمثل احتمالاً بغيضاً لانفجار مفاجئ قد يدمر عالمنا "نحن" على نحو ما قاله جون بوكان فى عام ١٩٢٢:

تتاجع الارض بضرام قوى غير متسقة وذكاء اذهان غير منظمة .
 فهل تأملت يوماً حالة الواقع فى الصين؟ انظر تجد ملايين
 العقول النابضة الحية فى حرف وخرفية تافهة: إنها تفتقر إلى
 التوجيه، وإلى القوة الدافعة، ولذلك فإن جهودها تذهب، فى
 مجملها، أدراج الرياح، ويضحك العالم من الصين^(٥٦).

ولكن الصين لن تصبح أضحوكة إذا قامت بتنظيم صفوفها (كما قُدِّرَ لها أن
 تفعل)، ومن ثم فإن أوروبا تجتهد حتى تحتفظ بموقعها باعتبارها، كما يقول
 ثاليرى، "آلة قوية"^(٥٧) وذلك باستيعاب ما تستطيعه من خارجها، وتحويل
 كل شيء إلى ما ينفعها، فكرياً ومادياً، والحفاظ بصورة انتقائية على حالة
 الشرق المنظمة (أو غير المنظمة). ولكن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا من خلال
 وضوح الرؤية والتحليل. وما لم تدرك أوروبا الواقع الفعلى للشرق، فسوف
 تنطلق قوته - العسكرية والمادية والروحية - فتغلب على أوروبا إن عاجلاً أو
 آجلاً. وما سبب وجود الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى، أو تلك النظم
 الكبرى للقمع المنتظم، إلا تجنب وقوع ذلك الاحتمال الذى يخشاه
 الأوروبيون. ويجب أن تقتصر نظرنا إلى الرعايا فى المستعمرات على
 اعتبارهم لوئاً من الفروع المنبثقة عن قارة أوروبا، على نحو ما شاهد جورج
 أورويل فى مراكش عام ١٩٣٩ - سواء كانوا إفريقيين أو آسيويين أو شرقيين:

عندما تسير فى بلدة كهذه - حيث يعيش مائتا ألف نسمة،
 من بينهم عشرون ألفاً على الأقل من المعدمين الذين لا
 يملكون، دون مبالغة، إلا الأسماك البالية التى تسرههم، وعندما
 ترى كيف يعيش الناس، بل وكيف يموتون لاوهى الأسباب،
 فلسوف يصعب عليك دائماً أن تصدق أنك تسير وسط البشر.
 وجميع الامبراطوريات الاستعمارية قد تأسست فى الواقع على
 هذه الحقيقة. الناس وجوههم سمراء - بل وما أكثرها! ترى
 يكسر عظامهم اللحم الذى يكسر عظامك نفسه؟ وهل لهم
 أسماء؟ أم تراهم مجرد مادة سمراء لا تتميز أجزاؤها عن

بعضها البعض، ولا يتميز أفرادهم إلا تميز أفراد النحل أو الحشرات المرجانية اللون؟ إنهم ينشأون من الأرض، ويبدلون العرق ويتكبدون الجوع سنوات قليلة ثم يهبطون مرة أخرى في أجداث دون أسماء في أرض المدفن، دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. بل إن القبور نفسها سرعان ما تنطمس وتختلط بالترية^(٥٨).

وإلى جانب ما كان يقدمه صغار الكتاب (من أمثال بيير لوتي ومارمادوك بيكتول وأصراهما) إلى القارئ الأوروبي من شخصيات جذابة المظهر في قصصهم الحافلة بالغرائب، كانت صورة غير الأوروبي المعروفة للأوروبيين ينطبق عليها ما يقوله أورويل عنهم انطباقاً كاملاً، فقد كانت إما صورةً يَتَفَكَّهُ بها، أو صورةً ذَرَّةً في خِصْمٍ مادة جماعية شاسعة، يشار إليها في أحاديث العامة أو المتخصصين باسم الشرقي أو الإفريقي أو الأصفر أو الأسمر أو المسلم. وقد بث الاستشراق في هذه التجريدات قوة التعميم، فأحال النماذج الحضارية الفردية إلى رموز 'مثالية' لقيمه وأفكاره ومواقفه، وهي التي كان المستشرقون قد وجدوها في "الشرق" وحولوها إلى 'عُمَلَة' ثقافية شائعة التداول.

وإذا ذكرنا أن ريمون شواب قد كتب كتابه الرائع - سيرة حياة أنكتيل-ديبيرون - في عام ١٩٣٤، وبدأ دراساته التي وضعت الاستشراق في سياقها الثقافي الصحيح، فعلينا أن نذكر أيضاً أن عمله كان يتناقض تناقضاً صارخاً مع أعمال زملائه من الفنانين والمفكرين الذين كانوا لا يزالون يشاركون فالبرى صورة الشرق والغرب القديمة التي لا تزيد عن تجريد وهمي. وليس معنى هذا أن عزرا باوند، و ت.س. إلبيوت، ووليم ب. بيتس، وآرثر والي، وإرنست فلولوزا، وپول كلوديل (في كتابه معرفة الشرق) وفكتور سيجالين وغيرهم كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، على نحو ما أطلق عليها ماكس مولر قبل عدة أجيال، ولكن الثقافة كانت تنظر إلى الشرق، وإلى الإسلام بوجه خاص، نظرة الشك والريبة التي طالما أثقلت الموقف 'العلمي' تجاه الشرق. وأما أصدق نماذج هذا الموقف المعاصر وأشدّها صراحةً فنجدّه في

سلسلة المحاضرات التى ألقاها فالتناين تشيرول، الصحفى الأوروبى الشهير ذو الخبرة العريضة بالشرق، فى جامعة شيكاغو عام ١٩٢٤ بعنوان "الغرب والشرق" وكان غرضه هو أن يوضح للمتعلمين الأمريكيين أن الشرق ليس نائياً بالصورة التى ربما كانوا يتخيلونها. وكان منهجه بسيطاً ويقول إن الشرق والغرب يعارضان بعضهما البعض معارضة لا سبيل إلى تقليدها، وإن الشرق -- والديانة "المحمدية" خصوصاً -- من "أعظم القوى العالمية" المستولة عن إحداث "أعمق الصدوع" فى العالم^(٩٩). واعتقد أن التعميمات الكاسحة التى يستخدمها تشيرول يمكن استنباطها بوضوح من عناوين محاضراته الست، وهى "أرض معركتهم القديمة"، و"ذهاب الامبراطورية العثمانية: حالة مصر الخاصة"، و"التجربة البريطانية العظيمة فى مصر"، و"الأقاليم الخاضعة للحماية وتحت الانتداب"، و"عامل البولشفية الجديد"، و"بعض النتائج العامة".

ولنا أن نضيف إلى أمثال ما يورده تشيرول من الأوصاف الشائعة نسبياً للشرق، الشهادة التى أدلى بها إيلى فور، وهو الذى يعتمد فى تأملاته، مثل تشيرول، على التاريخ والخبرة الثقافية، والتضاد المألوف بين "الاستغراب" الأبيض والاستشراق "الملون"، فإن فور، إلى جانب ما يورده من مفارقات، مثل حديثه عن "المذابح الشرقية الدائمة القائمة على اللامبالاة" (أى إن الشرقيين -- أو "هم" -- لا يعرفون مثلنا "نحن" معنى السلام) يضى قائلاً إن أجساد الشرقيين تتسم بالكسل، وإن الشرق لا يدرك مفهوم التاريخ، أو الأمة، أو الوطن، وإن الشرق فى جوهره صوفى النزعة وهلم جراً. ويقول فور إنه ما لم يتعلم الشرقى أن يصبح عقلانياً، وأن يكتسب تقنيات المعرفة وأساليب المنطق الوضعى، فسوف يكون من المحال قيام التقارب الودى بين الشرق والغرب^(١٠٠) ونجد بياناً أشد دهاءً واستناداً إلى العلم لمعضلة الشرق والغرب فى المقال الذى كتبه فردينان بالدنسييرجر بعنوان "موقع المواجهة الفكرية بين الشرق والغرب" ولكنه يتحدث هنا أيضاً عن الاحتقار الشرقى الراسخ للفكر، وللانضباط الذهنى، وللتفسير العقلانى^(١٠١).

ولما كانت هذه الأقوال المألوفة (فهي تمثل حقاً أفكاراً مقبولة شائعة) صادرةً من أعماق الثقافة الأوروبية، ولما كان قائلوها كُتّاباً يعنفدون أنهم يتحدثون باسم تلك الثقافة، فإننا لا نستطيع تفسيرها بأنها مجرد أمثلة للتعصب القومي للحلى، إذ إنها ليست كذلك، بل وتعتبر مفارقات لعدم كونها كذلك، على نحو ما يتضح لكل من يحيط بأى قدر من الكتابات الأخرى لهذين الكاتبين. وأما خلفية هذه الأقوال فتجدهما فى التحول الذى طرأ على الاستشراق الذى كان علماً مهنيّاً دقيقاً يقوم بوظيفة محددة فى ثقافة القرن التاسع عشر، ألا وهى مساعدة أوروبا على استعادة الشطر الذى فقدته من البشرية، ثم أصبح فى القرن العشرين أداة من الأدوات السياسية، بل وما هو أهم، أى إنه اكتسب وظيفة الشفرة التى تستطيع أوروبا بها أن تفهم ذاتها وأن تفهم الشرق معاً. وكان الاستشراق الحديث، للأسباب التى سبقت مناقشتها فى هذا الكتاب، يحمل فى ثناياه طابع الخوف الكبير من الإسلام، وقد أدت التحديات السياسية فى سنوات ما بين الحربين إلى تفاقم هذا الخوف. وما أرمى إليه هو أن التحول، الذى يشبه المسخ، الذى أصاب فرع التخصص العلمى، البرئ نسبياً، فى فقه اللغة قد جعل منه طاقة على تدبير حركات سياسية، وإدارة المستعمرات، وإصدار مقولات تكاد تتسم بطابع الرؤى الغيبية بشأن صعوبة المهمة الحضارية الموكولة إلى الرجل الأبيض، والملاحظ أن ذلك كله يدور فى إطار ثقافة تزعم أنها ليبرالية، وتبدى اهتماماً بالغاً وحرصاً شديداً على ما تنبأه به من معايير التعددية والتسامح والقدرة على قبول الاختلاف. وأما ما حدث فى الواقع فكان النقيض الكامل لليبرالية، إذ تمجهر المذهب والمعنى اللذان أضفاهما "العلم" على "الحقيقة". فإذا كانت مثل هذه "الحقيقة" تحتفظ لنفسها بالحق فى الحكم على الشرق بأن يظل شرقياً بالصور التى أشرت إليها، فلن تزيد الليبرالية عن كونها شكلاً من أشكال القمع والتحيز العنصرى.

وكان من النادر - ولا يزال نادراً - أن يُدرك أو يُقرَّ أحدٌ من أبناء الثقافة الغربية بمدى ضيق الأفق المذكور، وذلك للأسباب التى يحاول هذا الكتاب

استكشافها. ومع ذلك فإنه لما يدعو للتفاوض أن أمثال هذا الضيق في الأفق قد وجد أحياناً من يطمئن فيه. وهاك مثلاً من التصدير الذي كتبه أ.أ. ريتشاردز لكتابه حديث منشيوس عن العقل (١٩٣٢) ولنا أن نستبدل كلمة "الشرقي" بكلمة "الصيني" يسر وسهولة في الفقرة التالية:

وأما عن ألوان تأثير زيادة المعرفة بالفكر الصيني في الغرب، فمن الطريف أن نجد أن كاتباً لا يُحتمل أن يُظنَّ أنه جاهلٌ أو مهملٌ مثل مسيو إيتين جِلْسُون يستطيع في يومنا هذا أن يتحدث في تصديره بالإنجليزية لكتابه فلسفة القديس طوما الأكوينى قائلاً إن فلسفة هذا القديس "قد نبهت وجمعت التقاليد الإنسانية كلها" - هذا أسلوب تفكيرنا جميعاً، فالعالم الغربي لا يزال بالنسبة لنا هو العالم أو ذلك الشطر الذي يُعتد به من العالم، ولكن المراقب المحايد قد يقول إن مثل هذه النزعة الإقليمية خطيرة. ولم نحقق في الغرب من السعادة ما يجعلنا على ثقة بأننا لا نعاني من آثارها^(١٢).

والحجة التي يسوقها ريتشاردز تطالب بممارسة ما يسميه 'التعريف المتعدد' ، وهو ضرب أصيل من التعددية، برئ من ميل نظم التعريف إلى مقاومة بعضها البعض. وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا الرد على النزعة الإقليمية عند جلوسن، فنحن نستطيع قبول القول بأن المذهب الإنساني الليبرالي، الذي كان الاستشراق يمثل تاريخياً قسماً من أقسامه، يعمل على تأخير خطوات توسيع المعنى، أو المعنى الموسع الذي يُمكننا من الفهم الحقيقي. وأما ما حل محل هذا المعنى الموسع في الاستشراق في القرن العشرين - واقصد في المجال التقني تحديداً - فهو الموضوع الذي سوف نعرض له الآن.

ثالثاً: الاستشراق الأنجلوفرنسي الحديث

في أوج ازدهاره

لما كنا قد اعتدنا اعتبار الحبير المعاصر في فرع من فروع دراسة الشرق أو في جانب من جوانب حياته متخصصاً في "دراسات المناطق"، فقد فقدنا إدراكنا 'الناض' للنظرة السالفة إلى المستشرق وهي النظرة التي استمرت حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً، والتي كانت تعتبره ذا قدرة على التعميم (إلى جانب ما يحيط به من معارف نوعية، بطبيعة الحال) وترى أنه يتمتع بمهارات بلغت ذروة نموها تمكنه من الإدلاء بأقوال 'إجمالية' أو تلخيصية، وأعنى بها أنه عندما يقوم بصياغة فكرة بسيطة نسبياً، ولتقل عن النحو العربي أو الدين الهندي، يقول كلاماً يفهم منه (ويُفهم هو منه) أنه يقول مقولة عن الشرق ككل، بحيث تلخصه تلخيصاً. وهكذا فإن كل دراسة مفردة عن 'قطعة' من المادة الشرقية تؤدي إلى تأكيد عمق الطابع الشرقي لهذه المادة بصورة موجزة. ولما كان الاعتقاد الشائع هو أن عناصر الشرق كلها يرتبط بعضها ببعض بصورة عضوية عميقة، أصبح من المنطقي تماماً، من الزاوية التفسيرية، أن ينتهي المستشرق من بحثه إلى أن الأدلة المادية التي يعالجها تؤدي في نهاية المطاف إلى تفهم أفضل لبعض الظواهر مثل الشخصية الشرقية، أو العقل الشرقي، أو أخلاق الشرق وعاداته أو روح هاله.

ولقد شغلت في معظم الفصولين الأولين من هذا الكتاب بتقديم حجج مماثلة بشأن الفترات التي سبقت هذه الفترة في تاريخ الفكر الاستشراقي. وأما التمييز الذي يهنا هنا (ويجب أن نقوم به) في هذه الفترة الأخيرة من تاريخ هذا الفكر فهو التمييز بين الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، والفترة التي تلتها مباشرة. وفي كلتا الحالتين، شأنهما شأن الفترات السابقة، كان الشرق يوصف بأنه شرقي وحسب، مهما يكن الموضوع المحدد المطروح، ومهما يكن الأسلوب أو فن الصنعة المستخدم في وصفه، ولكن الفترتين المشار إليهما تختلفان في السبب الذي يقدمه المستشرق لرؤية الطابع الشرقي الجوهري للشرق. وسوف نجد مثلاً طيباً لهذا السبب في الفقرة التالية التي

كتبها سنوك هيرجرويني، في المراجعة التي كتبها عام ١٨٩٩ لكتاب الكاتب إدوارد ساخار بعنوان القانون للمحمدي ويقول فيه :

.. على الرغم من أن القانون قد اضطر في الواقع العملي إلى تقديم تنازلات متزايدة لأعراف الشعب وعاداته، وتعسف حكامه، فإنه استمر يمارس تأثيره الكبير في الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو لا يزال، حتى بالنسبة إلينا الآن، موضوع دراسةٍ مهمّة، ليس فقط للأسباب التجريدية المتصلة بتاريخ القانون والحضارة والدين، بل أيضاً لما له من أغراض عملية. فكلما ازداد توثق العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامي، وازداد عدد البلدان الإسلامية الخاضعة للسيادة الأوروبية، ازدادت أهمية إحاطتنا نحن الأوروبيين بالحياة الفكرية للإسلام، والقانون الديني، والخلفية النظرية للإسلام^(١٣).

أي إن هيرجرويني يسمح لمفهوم تجرّدي مثل "القانون الإسلامي" بأن يستلم أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع، ولكنه رغم ذلك أقرب إلى الاهتمام بالإبقاء على ذلك التجريد لفائدته الفكرية، لأن "القانون الإسلامي"، بخطوطه العريضة، يؤكد التفاوت ما بين الشرق والغرب. لم يكن التمييز بين الشرق والغرب عند هيرجرويني مجرد قالب لفظي أكاديمي أو شعبي، بل على العكس، إذ كان يعني له علاقة القوة الجهورية والتاريخية بين الجانبين. والمعرفة بالشرق قد نُثبت أو تُزِيد أو تُعَمَّقُ 'الفرق' الذي مكّن السيطرة الأوروبية (وهذه العبارة تنحدر من أصول عربية في القرن التاسع عشر) من أن تمتد امتداداً فعالاً في آسيا. وإذن فإن معرفة الشرق بصفة عامة معرفة تقوم على 'التكليف' بالحفاظ على الشرق، إن كان صاحب الشأن غربياً.

ونجد فقرة مناظرة تقريباً لما يقوله هيرجرويني، وهي الفقرة الختامية في مقال جيب عن "الأدب" في كتابه تركة الإسلام المنشور عام ١٩٣١، إذ إنه وبعد أن يصف ثلاثة لقسمات عارضة بين الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر، يصل في حديثه إلى القرن التاسع عشر قائلاً :

وبعد هذه اللحظات الثلاث من التلاقى العارض، عاد الرومانسيون الألمان إلى الاهتمام بالشرق من جديد، وكان الهدف الذى قصدوا إلى تحقيقه لأول مرة أن يفتحوا الطريق أمام التراث الحقيقى للشعر الشرقى حتى يدخل شعر أوروبا. ولكن الشعور الجديد بالقوة والسيطرة فى القرن التاسع عشر كان، فيما يبدو، يخلق الباب فى وجه مطلبهم إغلافاً حاسماً. وأما اليوم فتبدو لنا بعض دلائل التغيير. إذ بدأت من جديد دراسة الأدب الشرقى فى ذاته ومن أجله، وبداناً نفهم الشرق فهماً جديداً. ويانتشار هذه المعرفة واستمادة الشرق للمكانة الحقيقية به فى حياة الإنسانية، فربما عاد الأدب الشرقى إلى أداء وظيفته التاريخية، ومساعدتنا فى التحرر من المفاهيم الضيقة الخائفة التى من شأنها قصر كل ما هو مهم فى الأدب والفكر والتاريخ على المساحة التى تشغلها على الكرة الأرضية⁽¹¹⁾.

وعبارة جيب "فى ذاته ومن أجله" تتناقض تناقضاً صارخاً مع حلقات الأسباب التى يعتبرها هيرجروينى ثانوية بالقياس إلى ما يعلنه من السيطرة الأوروبية على الشرق. ومع ذلك، فإنه يحافظ على تلك الهوية الشاملة، والتى يبدو أن المساس بها محرم، لشيء يسمى "الشرق" وشن آخر يسمى "الغرب". وهذان الكيانان يفيدان بعضهما البعض، والواضح أن مقصد جيب وهو مقصد حميد، يتمثل فى أنه لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار تأثير الأدب الشرقى فى الأدب الغربى (من زاوية ثماره) من باب ما أطلق عليه بروننير تعبير "الفضيحة القومية". فهو يقول إن الأخرى بنا أن نواجه الشرق، باعتبار ذلك ضرباً من التحدى الإنسانى للحدود المحلية للمركزية العرقية الغربية.

وعلى الرغم من استدعاء جيب، قبل ذلك، لفكرة الشاعر الألماني جيته عن 'الأدب العالمى'، فإن دعوة جيب إلى التفاعل الحيوى، على المستوى الإنسانى، بين الشرق والغرب، يتجلى فيها تغير حقائق الواقع السياسى

والثقافى فى فترة ما بعد الحرب. كانت السيطرة الأوروبية على الشرق لا تزال قائمة، ولكنها تطورت، وأقصد فى مصر تحت الاحتلال البريطانى، فبعد أن كان الأهالى يكادون يقبلون وجودها دون معارضة، أصبحت قضية سياسية يشتد الخلاف حولها يوماً بعد يوم، وتزيد من تعقيدها مطالب الاستقلال الوطنية المناوئة لتلك السيطرة، فلقد كابدت بريطانيا سنوات الكفاح الذى قاده سعد زغلول وحزب الوفد وما إلى ذلك بسيل^(١٥). أضف إلى ذلك ما شهده العالم منذ عام ١٩٢٥ من كساد اقتصادى عام، وهو الذى أدى إلى زيادة التوتر الذى يتجلى فى نثر حبيب. ولكن أشد جوانب ما يقوله حبيب إقناعاً يتمثل فى الرسالة الثقافية الخاصة التى يرسلها، إذ يبدو أنه يقول لقارئة: انتبه إلى الشرق، من أجل فائدته للعقل الغربى فى فضاله فى سبيل قهر ضيق الافق، والتخصص الحائق، والمنظورات المحدودة.

لقد اختلفت الأسس التى ينطلق منها حبيب اختلافاً كبيراً عن الأسس التى كان ينطلق هيرجروينى منها، مثلما اختلفت أولوياتهما، إذ لم يعد من الممكن لاحد أن يقبل، دون جدل شديد، القول بأن سيطرة أوروبا على الشرق تكاد تكون من حقائق الطبيعة، بل ولم يعد أحد يفترض أن الشرق كان فى حاجة إلى التنوير الغربى: كانت القضية المهمة فى سنوات ما بين الحربين قضية وضع تعريف ثقافى للذات يتجاوز النظرة الإقليمية وكراهية الأجانب. فكان حبيب يرى أن الغرب يحتاج إلى الشرق باعتباره موضوعاً يُدرس، لأنه يحزر الروح من قيود التخصص العقيم، ويخفف من آلام التطرف فى الانانية الضيقة النظرة وفى الوطنية، ويزيد من إدراك المرء للقضايا الأساسية الحقيقية فى دراسة الثقافة. فإذا زاد اعتبار الشرق شريكاً فى هذه الجدلية التى نشأت حديثاً، أى جدلية الوعى الثقافى بالذات، فلذلك سبيان، الاول أن الشرق قد أصبح أقرب إلى تمثيل لون من التحدى للغرب عما كان عليه من قبل، والثانى هو أن الغرب مقبل على مرحلة جديدة نسبياً، وهى مرحلة الازمة الثقافية، والتى ترجع، إلى حد ما، إلى تقلص السيطرة الغربية على سائر مناطق العالم.

ومن ثم فسوف نجد في أفضل الأعمال الاستشرافية التي شهدتها فترة ما بين الحربين - والتي تمثلها الحياة العملية الباهرة للباحث الفرنسي ماسينيون وللإنجليزي جيب نفسه - بعض العناصر التي تتميز بها أفضل الدراسات الإنسانية في تلك الفترة. وهكذا فإن لنا أن نعتبر أن الاتجاه إلى التلخيص أو الإجمال، الذي سبق لي الحديث عنه، هو المعادل الاستشرافي للمحاولات التي بُذلت في مجال العلوم الإنسانية الغربية البحتة لفهم الثقافة باعتبارها كياناً كلياً، بأسلوب حذسي متعاطف مضاد للمنطق الوضعي. فالمستشرق وغير المستشرق ينطلقان من إدراكهما أن الثقافة الغربية تمر بمرحلة مهمة، وأن سميتها الأساسية هي الأزمة التي فرضتها عليها بعض الاخطار، مثل خطر الهمجية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجذب الأخلاقي، والتزعة القومية العالية النبرة، وما إلى ذلك بسبيل. كما نرى أن فكرة استخدام نصوص محددة، على سبيل المثال، للانطلاق من الخاص إلى العام (ابتغاء فهم الحياة الكاملة لفترة ما، ومن ثم تفهم ثقافة ما) فكرة يشترك فيها الباحثون الغربيون في العلوم الإنسانية الذين يستلهمون عمل فيلهلم دلتى، وكذلك عمالقة المشرقين مثل ماسينيون وجيب. ولذلك نجد أن مشروع بث حياة جديدة في فقه اللغة - على نحو ما نجده في أعمال كورتيموس، وفوسلر، وأورباخ، وسبتر، وجندولف، وهوفمانثال^(١١) - يقابله مشروع مناظر له في محاولات التجديد وبث الروح في دراسات المستشرقين المنسمة بالتقنية الصارمة لفقه اللغة، وهي المحاولات التي نجدتها في دراسات ماسينيون لما كان يسميه 'المعجم الصرفي'، ومفردات العبادات الإسلامية وما إلى ذلك.

ولكننا نلمح رابطة أخرى، أهم من هذه، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الإنسان الأوروبية (ما يسميه الفرنسيون علوم الإنسان، والالتيون العلوم الإنسانية) المعاصرة لها. وعلينا أن نشير أولاً إلى أن الدراسات الثقافية غير الاستشرافية كانت بالضرورة تفوق الدراسات الاستشرافية في تصديها للأخطار التي تتهدد الثقافة الإنسانية ذات التخصص التقني الذي يضخم صورة الذات ويستبعد دور الأخلاق، وهي الاخطار التي

كانت تمثل، إلى حد ما على الأقل، في ارتفاع مد الفاشية في أوروبا. وأدى هذا التصدى إلى امتداد شواغل فترة ما بين الحربين واستمرارها في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية أيضاً. وكان من الشواهد العلمية والشخصية البليغة على هذا التصدى ذلك الكتاب العظيم الذي كتبه إريك أورباخ بعنوان المحاكاة، وتأملاته النهجية الأخيرة باعتباره من فقهاء اللغة^(١٧). وهو يقول لنا إنه كتب المحاكاة وهو في منفاه في تركيا، وكان القصد منه، إلى حد كبير، أن يكون بمثابة محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية فيما يكاد يكون آخر لحظة اكتملت فيها نزاعاتها وتمتعت فيها بتناسكها الحضارى. ومن ثم فقد حدد لنفسه مهمة وضع كتاب عام يقوم على تحليلات لنصوص معينة بأسلوب يعرض فيه مبادئ الإنتاج الأدبى الغربى بكل تنوعه وثنائه وخصبه. وكان الهدف هو رسم صورة مركبة للثقافة الغربية، تضافى في أهميتها جُهدُ رسمها نفسه، ويقول أورباخ إنه استطاع بذل هذا الجهد بفضل ما يسميه "المذهب الإنسانى البورجوازى المتأخر"^(١٨). وهكذا فإن العناصر الدقيقة المتفرقة التي يرصدها تتحول إلى رمز بالغ الدلالة لمسار تاريخ العالم.

وكان أورباخ يرى أهمية لا تغفل عن ذلك - وهذه حقيقة تتصل اتصالاً مباشراً بالاستشراف - لتقاليد المذهب الإنسانى التى تدفع الباحث إلى دراسة ثقافة بلد آخر أو أدابه. وكان النموذج الذى يحثه أورباخ هو كورتيس، الذى يشهد إنتاجه العظيم بأنه، وهو الألمانى، عمد إلى تكريس حياته المهنية لدراسة آداب اللغات الرومانية الأصل، أى المنشقة عن اللاتينية كالفرنسية، والإيطالية والإسبانية. وكان ذلك من الأسباب التى دعت أورباخ إلى أن يختتم تأملاته فى خريف العمر بشاهد ذى دلالة مقتطف من فكتور هوجو، وهو الحكمة المنسوبة إلى القديس فكتور ونقول "إن الرجل الذى يجد وطنه عذب المنهل رجل لا يزال مبتدئاً لئن العود، وأما الذى يجد فى كل تربة مثلاً لوطه فقد اكتسب بعض القوة، وأما الكامل فهو الذى يرى العالم كله بلداً اجنبياً"^(١٩). فكلما ازدادت قدرة المرء على ترك وطنه الثقافى، ازدادت

سهولة حكمه عليه وعلى العالم كله كذلك، وذلك بما تقتضيه الرؤية الحقة من انفصال روحى وكذلك من كرم نفس، كما تزداد كذلك سهولة قيام المرء بتقييم ذاته وتقييم الثقافات الأجنبية بذلك المزيج نفسه من الارتباط والانفصال.

كما نشأت أيضاً قوة ثقافية أخرى لا تقل أهمية عن ذلك، ولا تقل قدرتها على التشكيل المنهجي، ألا وهى استخدام العلوم الاجتماعية "للأنماط" باعتبارها وسيلة للتحليل وأسلوباً لرؤية الأشياء المألوفة بطرائق جديدة. ولقد اهتم عدد كبير من الدارسين بدراسة التاريخ المحدد "للنمط" على نحو ما نجد عند مفكرى مطلع القرن العشرين مثل فيبر، ودوركايم، ولوكاتش، وماتهايم، وغيرهم من المتخصصين فى 'علم اجتماع المعرفة' (٧٠)، ولكننى لا اعتقد أن أحداً قد أشار إلى أن دراسات فيبر للبروتستانتية واليهودية واليهودية قد جرفته (ربما عن غير قصد) إلى نفس الأرض التى رسم المستشرقون حدودها أصلاً وزعموا ملكيتها لأنفسهم. ولقد وجد فيها التشجيع من جانب جميع مفكرى القرن التاسع عشر الذين كانوا يؤمنون بوجود ضرب من الاختلاف الوجودى بين "العقليات" الاقتصادية (والدنيئة) الشرقية والغربية. وعلى الرغم من أن فيبر لم يدرس الإسلام دراسة متخصصة قط، فلقد كان تأثيره فى هذا المجال كبيراً، لسبب رئيسى وهو أن أفكاره عن "النمط" كانت بمثابة تأكيد "خارجى"، أى من خارج مجال الاستشراق، لكثير من الأطروحات المعتمدة التى كان يعتنقها المستشرقون، وهم الذين لم تكن أفكارهم الاقتصادية تتجاوز ما يزعمونه عن عجز الشرقى عجزاً أساسياً عن التبادل والتجارة والعقلانية الاقتصادية. ولقد ظلت هذه القوالب الفكرية تحظى بالقبول فى مجال الدراسات الإسلامية على امتداد مئات السنين دون مبالغة - وذلك حتى ظهرت الدراسة المهمة التى وضعها مكسيم رودنسون بعنوان الإسلام والرأسمالية عام ١٩٦٦. ومع ذلك فلا تزال فكرة 'النمط' - شرقياً كان أو إسلامياً أو عربياً أو سوى ذلك - فكرة صامدة، وتغذيها ألوان مماثلة من التجديدات أو النماذج أو الأنماط التى تأتى بها العلوم الاجتماعية الحديثة.

كثيراً ما اشرت في هذا الكتاب إلى الإحساس بالغربة الذي يشعر به المستشرقون الذين يتناولون أو يعيشون في كتف ثقافة تختلف اختلافاً عميقاً عن ثقافتهم. والواقع أن أحد الاختلافات البارزة بين الاستشراق، في صورته الإسلامية، وبين جميع المباحث الإنسانية الأخرى التي تنطبق عليها إلى حد ما أفكار أورباخ عن ضرورة الغربة، هو أن المستشرقين الإسلاميين لم يكونوا يرون على الإطلاق أن غربتهم عن الإسلام غربة "صحيحة" أو موقف يؤدي إلى تفهم ثقافتهم فهمًا أفضل. ولكن غربتهم عن الإسلام اقتصررت على تعميق إحساسهم بتفوق الثقافة الأوروبية، حتى مع اتساع نطاق نفوذهم ليشمل الشرق كله، إذ كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق تمثيلاً مستدياً (وذا خطر فتاك). وسبق لي أن قلت أيضاً إن أمثال هذه الاتجاهات الفكرية أصبحت من العناصر التي ساهمت في تشكيل تقاليد الدراسات الاستشرافية نفسها على امتداد القرن التاسع عشر كله، وغدت على مر الزمن عنصراً ثابتاً من عناصر إعداد معظم المستشرقين علمياً، يتقله كل جيل إلى الجيل التالي. كما إنني أرجح ترجيحاً شديداً أن الباحثين الأوروبيين قد استمروا ينظرون إلى الشرق الأدنى من منظور "أصوله" الواردة في الكتاب المقدس، أي باعتباره ذا مكانة دينية رفيعة مؤثرة ولا تتزعزع. ولما كان الإسلام يتميز بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فلقد ظل يمثل في نظر المستشرق فكرة (أو نمط) الوقاحة الثقافية - الأصلية، وهي النظرة التي تفاقمت، بطبيعة الحال، بسبب الخوف من أن تكون الحضارة الإسلامية قد استمرت بصورتها الأصلية (بل والمعاصرة أيضاً) في الوقوف موقف المعارضة على نحو ما للغرب المسيحي.

ولهذه الأسباب مجتمعة ظل الاستشراق الإسلامي فيما بين الحربين يشارك في الجبر العام للأزمة الثقافية التي ألح إليها أورباخ وغيره من محدث عنهم بإيجاز، دون أن يتطور، في الوقت نفسه، بالأسلوب الذي تطورت به سائر العلوم الإنسانية. ولما كان الاستشراق الإسلامي قد احتفظ أيضاً في داخله بالموقف الديني المثير للجدل بصفة خاصة، وهو الموقف الذي تميز به منذ البداية، فقد ظل لا يحيد عن مسارات منهجية ثابتة، إن صح هذا

التعبير. فمن ناحية معينة، كان لابد من الحفاظ على اغترابه الشافى عن التاريخ الحديث وعن التنقيحات الضرورية التى تفرضها المعلومات الجديدة على أى "نمط" نظرى أو تاريخى. ومن ناحية أخرى كانت النظرة السائدة ترى أن التجريدات التى يقدمها الاستشراق (أو فرصة طرح التجريدات) فى مجال الحضارة الإسلامية قد اكتسبت صفة جديدة، أى أصبحت عندئذ صحيحة، لأنه لما كان من المفترض أن الإسلام "يعمل" بالأسلوب الذى وصفه المستشرقون (دون الرجوع إلى الواقع الفعلى بل استناداً فحسب إلى مجموعة من المبادئ "الكلاسيكية") فقد كان من المفترض أيضاً أن الإسلام الحديث لن يزيد عن كونه صورة أعيد تأكيدها للإسلام القديم، إذ كان من المفترض أيضاً أن الإسلام لم يكن يرى فى الخلافة محدثاً بقدر ما يرى فيها سبباً وإهانة. (ونقول بالمناسبة إن العدد البالغ الكثرة من الافتراضات فى هذا الوصف كان يرمى إلى تصوير المنحنيات الشاذة إلى حد ما التى كان على الاستشراق أن يسير فيها حتى يحافظ على أسلوبه الخاص الغريب فى رؤية الواقع البشرى). وأقول أخيراً إنه إذا كان الطموح الذى يتجلى فى التجميع والضم فى فقه اللغة (على نحو ما كان يتصوره أوربأخ أو كورثيوس) قد أدى إلى توسيع نطاق وعى الباحث، وإدراكه للأخوة بين أبناء البشر، وللطابع العام العالمى لبعض مبادئ السلوك البشرى، فإن هذا التجميع والضم فى حالة الاستشراق الإسلامى قد أدى إلى زيادة تأكيد الإحساس بالاختلاف بين الشرق والغرب، وهو الذى يبينه الإسلام.

وهكذا فإن ما أتمحدث عنه هو الصبغة التى اصطبغ بها الاستشراق الإسلامى حتى الوقت الحاضر، أى موقفه الذى يتسم بالتراجع والتقهقر إن قورن بالعلوم الإنسانية الأخرى (بل حتى بفروع الاستشراق الأخرى) وتخلفه المنهجى والايديولوجى العام، وعزلته النسبية عن التطورات الجارية من حوله، سواء كان ذلك فى العلوم الإنسانية الأخرى أو فى العالم الحقيقى الذى تتغير فيه الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية^(٧١). وقد برزت درجة ما من درجات الوعى بهذا التخلف فى الاستشراق الإسلامى (أو السامى) فى أواخر القرن التاسع عشر، وربما كان ذلك لأن بعض المراقبين

بدأوا يدركون مدى إخفاق الاستشراق السامى أو الإسلامى فى التحرور من الخلفية الدينية التى نبع منها أصلاً. وقد نُظِّم أول مؤتمر استشراقى وعُقد فى باريس عام ١٨٧٣، واتضح فيه، منذ بدايته تقريباً، لسائر العلماء المشاركين فيه مدى تخلف المتخصصين فى الدراسات السامية والإسلامية فكرياً عن الجميع بصفة عامة. وقد كتب الباحث الإنجليزى ر. ن. كَسْتْ تقريراً يستعرض فيه جميع المؤتمرات التى هُجِّدَت ما بين عامى ١٨٧٣ و ١٨٩٧ ويقول فيه ما يلى عن المجال الفرعى للدراسات السامية الإسلامية :

إن أمثال هذه الاجتماعات أى التى تعقد فى مجال الدراسات السامية القديمة] تعمل حقاً على تقدم المعارف الشرقية.

لكننا لا نستطيع أن نقول ذلك عن مجال الدراسات السامية الحديثة، فلقد كان المجال مزدحمًا، ولكن الموضوعات التى نوقشت لم تكن تسم إلا بأهمية بالغة الضالة، مثل الموضوعات التى كانت تشغل الباحثين الهواة من أبناء المدرسة القديمة، لا الطبقة العظمى من "أساتذة" القرن التاسع عشر. وأنا مضطر إلى أن أستمع بالمرئخ الرومانى بلىنى بحثاً عن وصف لها. كان هذا المجال يفتقر إلى الروح الحديثة فى فقه اللغة وعلم الآثار، وكان التقرير يشبه تقريراً أصدره مؤتمر لاساتذة الجامعات فى القرن الماضى، الذين اجتمعوا لمناقشة مفهوم فقرة من فقرات مسرحية يونانية، أو الضغط فى النطق على حرف من حروف العلة، قبل أن يبرز فجر فقه اللغة المقارن فيزيل بيوت العناكب التى بناها كُتَّابُ الحواشى على المتن. ترى أى جدوى أتت من مناقشة قدرة محمد عليه السلام من الإمساك بالقلم أو الكتابة؟ (٧٢).

كان الولع بالآثار، والقائم على الجدل، وهو الذى يصفه كَسْتْ، يُعتبر إلى حد ما صورة 'بحثية' أو أكاديمية للعداء الأوروبى للسامية. بل إن إطلاق صفة "السامية الحديثة" على هذا المجال بحيث تشمل المسلمين واليهود معاً

(وهي التي ترجع أصولها إلى المجال السامي القديم الذي كان رينان أول من ارتاده) يرفع رايته العنصرية بأسلوب قُصد به التظاهر بالتأدب. ويشرح كَسَتْ بعد ذلك بقليل في تقريره كيف أن "الإنسان الآري كان موضوعاً حظي بتأملات كبيرة" في ذلك الاجتماع. والواضح أن صفة "الآري" كانت تمثل التجريد المضاد "للسامي"، ولكن المشرقين كانوا يرون، لبعض الأسباب التي أوضحتها آنفاً، أن أمثال هذه الأوصاف الوراثة العريقة أنسبُ بصفة خاصة للساميين، ويزخر تاريخ القرن العشرين بالأدلة التي تثبت ما جره ذلك من عواقب وخيمة على البشرية جمعاء، وهي عواقب أخلاقية وإنسانية وخيمة. ولكن الذي لم يؤكد التأكيد الكافي مؤرخو معاداة السامية في العصر الحديث فهو أن الاستشراق قد أضفى طابع الشرعية على أمثال هذه الأوصاف الوراثة العريقة، وكذلك، وهو الأهم لما أرمى إليه في هذا الكتاب، مدى استمرار إضفاء هذه الشرعية الأكاديمية والفكرية عليها في جميع مراحل مناقشات الإسلام أو العرب أو الشرق الأدنى في العصر الحديث. فإذا لم يعد من الممكن لأحد أن يكتب كتابات علمية متخصصة (أو حتى شعبية) عن "الذهن الزنحى" أو عن "الشخصية اليهودية"، فمن المتاح يسر أن يقوم البعض ببحوث في موضوعات مثل "العقل الإسلامي" أو "الشخصية العربية"، لكننا سوف نقول المزيد في هذا الموضوع فيما بعد .

وهكذا فلإذا أردنا الفهم الصحيح للسلالة الفكرية التي ينحدر منها الاستشراق الإسلامي في فترة ما بين الحربين العالميتين - بأكمل وأهم صوره التي تتجلى في الحياة العملية للباحث الفرنسي ماسينيون والانجليزى جيب - فعلياً أن نفهم الفرق بين الموقف 'التلخيصى' الذى يتخذه المشرق إزاء مادته وبين موقف آخر يشترك معه فى أوجه شبة ثقافية كثيرة، ألا وهو الموقف الذى يتجلى فى عمل بعض فقهاء اللغة مثل أورباخ وكورتبوس. فالواقع أن الأزمة الفكرية فى الاستشراق الإسلامى كانت تمثل جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية "للمرحلة المتأخرة من المذهب الإنسانى البورجوازي"، ولكن الاستشراق الإسلامى كان فى شكله وأسلوبه يرى أن

مشكلات البشرية يمكن تقسيمها إلى فئتين تسميان "الشرقي" و "الغربي". وكان المعتقد إذن أن الشرقي لا ينظر نظرة الغربي إلى قضايا التحرر والتعبير عن الذات والتوسع، وكان المستشرق الإسلامي يعبر عن أفكاره عن الإسلام بصورة تؤكد مقاومته، إلى جانب افتراض مقاومة السلم، للتغيير وللتفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، وللتنمية والتطور الكفيلين بإخراج الرجال والنساء من حيز المؤسسات العتيقة البدائية إلى رحاب الحداثة. بل لقد بلغ من ضراوة هذه المقاومة للتغيير، وبلغ عما يُنسب إليها من قوة عالمية، أن غدا من بفرأ كلام المستشرقين يتصور أن الانقلاب الذي يُخشى وقوعه لا يتمثل في دمار الحضارة الغربية بل في إزالة العوائق التي تفصل بين الشرق والغرب. وعندما أبدى جيب معارضته للتزعة القومية في الدول الإسلامية الحديثة، كان دافعه إدراكه أن القومية تؤدي إلى تداعى الأبنية الداخلية التي تحافظ على الطابع الشرقي للإسلام، إذ إن النتيجة النهائية للقومية العلمانية هي إزالة الاختلاف بين الشرق والغرب. ويرجع الفضل إلى طاقة جيب الفذة على التعاطف، الذي يبلغ حد التوحد، مع دين أجنبي في أنه استطاع أن يصوغ اعتراضه على التزعة القومية بأسلوب يوحى في الظاهر بأنه يتحدث باسم المجتمع الإسلامي المؤمن بالعقيدة الصحيحة. وأما السؤال عن مدى ما كان ذلك يمثل من ارتداد إلى العادة الاستشراقية القديمة، أى عادة التحدث باسم أهالي الشرق وعن مدى ما كان يمثل من محاولة مخلص لل دعوة إلى ما فيه مصلحة الإسلام، فهو سؤال تقع الإجابة عليه في موقع ما بين هذين البديلين.

ولن نجد بطبيعة الحال باحثاً أو كاتباً يمثل تمثيلاً كاملاً نمطاً مثالياً من لون ما، أو مدرسة فكرية ما يشارك فيها بفضل أصله الوطنى أو لأسباب تتعلق بأحداث التاريخ، لكننا سوف نجد في مجال الاستشراق الذى نسم ثقاليد بالتخصص والانعزال النسبى، أن كل باحث يدرك إلى حد ما، إدراكاً واعياً من جانبٍ وغير واعٍ من جانب آخر، وجود ثقاليد قومية، إن لم يكن وجود أيديولوجية قومية، ويصدق هذا بصفة خاصة في حالة الاستشراق، إلى جانب عامل إضافي يزيد من صدق ذلك وهو الانغماس السياسى المباشر من

جانب الأمم الأوروبية في شئون بلدان الشرق، والمثال الحاضر في الأذهان هو حالة سنوك هيرجرويني، إن أردنا مثلاً غير بريطاني وغير فرنسي، لإحساس الباحث إحساساً بسيطاً وواضحاً بهويته القومية^(٧٢). لكنه حتى إذا انتبهنا من رصد جميع الجوانب اللازمة لتحديد الفرق بين الفرد وبين النمط (أو بين الفرد وبين تقاليد أمة ما) فسوف ندهش حين نلاحظ إلى أي مدى كان جيب وماسينيون في الواقع نمطين يمثل كل منهما موقعاً ما. وربما يكون من الأفضل أن نقول إن جيب وماسينيون قد أوفيا بكل التوقعات التي أوجدتها لهما تقاليدهما القومية، واللون السياسي لامتبيهما، والتاريخ الداخلي "لمدرسة" الاستشراق القومية التي ينتمى إليها كل منهما. ويميز سيلفان ليفي بين هاتين المدرستين تمييزاً واضحاً قاطعاً، إذ يقول:

إن الاهتمام السياسي الذي يربط إنجلترا بالهند يجعل النشاط البريطاني مقصوراً على الاتصال المستمر بالحقائق العملية، ويحافظ على التماسك بين كل ما يمثل الماضي وبين مشهد الحاضر.

وأما فرنسا التي تغذوها التقاليد الكلاسيكية فإنها تنشده تجليات عقل الإنسان في الهند، وبالصورة التي تبدو بها اهتمامها بالصين^(٧٣).

وقد يسهل القول بأن هذا التفسير إلى قطبين معناه أن أحدهما يؤدي إلى العمل العقلاني المتمسك بالكفاءة والطابع العملي وأن الآخر يؤدي إلى عمل ذي طابع عام عالمي، تأملي، نابه مثاق، ومع ذلك فإن هذه 'القطبية' توضح لنا طابع الحياة العملية الطويلة والتميزة إلى حد بعيد لكل من جيب الإنجليزي وماسينيون الفرنسي، وقد ساد طابعُ عمل الأول الاستشراق الإسلامي الانجلوأمريكي مثلما ساد طابع عمل الثاني الاستشراق الإسلامي الفرنسي، وذلك في الحالتين حتى الستينيات من القرن العشرين. وإذا كان ما وصفته 'بالسيادة' يدل على شيء ما، فإن السبب هو أن كل باحث منهما كان يستلهم ويعمل في إطار تقاليد واعية تخضع لضوابط (أو لحدود فكرية وسياسية) ينطبق عليها وصف ليفي الذي أوردته آنفاً.

ولد جيب في مصر، وولد ماسينيون في فرنسا، وقد كُتِبَ لكل منهما أن يتسم بالتدين العميق، وأن يصبح دارساً للحياة الدينية في المجتمع أكثر منه دارساً للمجتمع وحسب، وكان كلاهما أيضاً مشغولاً انشغالاً عميقاً بشئون الدنيا، وكان من أعظم منجزاتهما الانتفاع بالبحث العلمي التقليدي في دنيا السياسة الحديثة. ومع ذلك فقد كان نطاق عمل كل منهما - بل وأكاد أقول نسيج العمل نفسه - يختلف اختلافاً شاسعاً عن صاحبه، حتي ولو أدخلنا في حسابنا ألوان التضاروت الواضحة بين تعليم كل منهما وتربيته الدينية. ولقد وقف ماسينيون حياته على دراسة أعمال الحلاج، حتي لقد قال عنه جيب في النعي الذي كتبه له في عام ١٩٦٢ إنه "لم يتوقف قط عن استشفاف آثاره في الكتابات الأدبية والدينية الإسلامية المتأخرة" وكان نطاق عمل ماسينيون لا يكاد يعرف الحدود، ويكاد يجوب به كل الأصقاع حيثما وجد الشواهد على "روح الإنسان التي تتخطى المكان والزمان". وكان عمل ماسينيون قد اتسع فأصبح "يشمل كل جانب ومجال في حياة المسلم المعاصر وفكره"، بحيث أصبح وجوده في مباحث الاستشراق يمثل تحدياً دائماً لزملائه، ولا شك أن جيب كان معجباً بالنهج الذي سار فيه ماسينيون، وإن كان قد هجره آخر الأمر، وهو النهج الذي دفعه إلى أن يَشُدَّ:

موضوعات تربط بصورة ما الحياة الروحية للمسلمين بالكاثوليك [ومكنه من أن يجد] عناصر تقريب بينهما في تبجيل فاطمة الزهراء، ومن ثم مجالاً خاصاً ومُهِمّاً في دراسة الفكر الشيعي في الكثير من تجلياته، وأيضاً في جماعة من يدينون بعقائد ترجع أصولها إلى دين إبراهيم الخليل، وبعض الموضوعات الأخرى مثل قصة أهل الكهف. وقد أضفى على كتابته في هذه الموضوعات سمات معينة جعلتها تكتسب أهمية دائمة في الدراسات الإسلامية. ولكن هذه السمات نفسها قد جعلت كتاباته تنتمي إلى 'طبقتين صوتيتين' مختلفتين، إن صح هذا المجاز: 'الطبقة' الأولى تمثل المستوى العادي للبحث العلمي

الموضوعي، وهو المستوى الذي يحاول فيه الباحث شرح طبيعة ظاهرة من الظواهر من خلال الاستعمال البارع لأدوات البحث العلمي. و 'الطبقة' الصوتية' الثانية تمثل استيعاب وتحويل المعلومات الموضوعية والفهم للموضوعي إلى شئ آخر من خلال التعليم الفردي ذى الأبعاد الروحية. ولم يكن من اليسير في جميع الأحوال رسم خط فاصل يميز بين ' الطبقة الصوتية' الأولى وبين التحول الناشئ عن تدفق ما تزخر به شخصيته من ثراء .

ويلمح جيب هنا إلى أنه من الأرجح أن يميل الكاثوليك أكثر من البرونستانت إلى دراسة ظاهرة "تجويل فاطمة الزهراء"، لكنه يقول بوضوح قاطع إنه لا ينبغي تشويش التمييز بين الدراسة "الموضوعية" وبين الدراسة القائمة على "التعليم الفردي ذى الأبعاد الروحية" (حتى وإن كانت عميقة مفصلة). ولكن جيب كان مصيياً عندما أقر، في الفقرة التالية من نعيه "بخصب" الذهن الذي يتمتع به ماسينيون في موضوعات شتى مثل "رمزية فنون المسلمين، وبناء منطق المسلمين، والأشكال العويصة للشئون المالية في العصور الوسطى، وتنظيم شركات الحرفيين"، كما أصاب أيضاً، فيما يلي ذلك مباشرة، عندما قال إن اهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية قد أدى إلى وضع "دراسات مقتضبة تكاد تنافس في عيون غير المتخصص أسرار علوم السحر ' الهرمسية' القديمة". ومع ذلك فإن جيب ينهى نعيه نهاية تنم عن كرم النفس، قائلاً :

إننا نرى أن المثل الذي ضربه عمله كان درساً يقول للمستشرقين من أبناء جيله إن الاستشراق الكلاسيكي نفسه لم يعد يكفي ما لم تصحبه درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي تضيئ المعنى والقيمة على الجوانب المتنوعة للثقافات الشرقية^(٧٥).

كان ذلك ولا شك يمثل أعظم إنجاز قلعه ماسينيون، والصحيح أن علوم الإسلام المعاصرة (أو الإسلاميات، كما تسمى أحياناً) قد نشأت فيها

وترعرعت بعض التقاليد التى تقوم على التعاطف أو 'التوحد' مع "القوى الحيوية" التى تغذى "الثقافة الشرقية"، ويكفى أن نشير إلى المنجزات الفذة لبعض الباحثين من أمثال چاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وإيف لاکوست، وروجيه أولاندييه - على اختلافهم الشاسع فى المنهج والمقصد - حتى ندهش لوضوح تأثير ماسينيون الفكرى فيهم، باعتباره المثال الأول فى هذا الصدد.

ومع ذلك فإن اختيار جيب تركيز ملاحظاته، وإن كانت تكاد تعتمد على 'الطرائف'، على شتى مناحى قوة ماسينيون وضعفه، جعلته يُغفل بعض الملامح الواضحة فى حياة ماسينيون وهى الملامح التى تجعله يختلف اختلافاً شاسعاً عن جيب، ومع ذلك تجعله - بصفة عامة - رمزاً ناصحاً لكل ذلك التطور البالغ الأهمية فى الاستشراق الفرنسى. ومن هذه الملامح 'خلفية' ماسينيون الشخصية، وهى تصور تصويراً بديعاً بساطة صدق الوصف الذى قدمه ليفى للاستشراق الفرنسى. إذ إن فكرة "روح الإنسان" فى ذاتها كانت غريبة إلى حد ما عن الخلفية الفكرية والدينية التى نشأ فيها جيب، مثل الكثيرين من المستشرقين البريطانيين المحدثين : فنحن نرى أن فكرة "الروح" عند ماسينيون، باعتبارها حقيقة جمالية ودينية وأخلاقية وتاريخية، كانت فكرة تغذى كيانه منذ الطفولة. وكانت أسرته تتصل بحال الود بينها وبين بعض الكتّاب الفرنسيين مثل هايسمان، ويتضح فى كل ما كتبه ماسينيون تقريباً تأثير تعليمه المبكر فى البيئة الفكرية والأفكار الخاصة بالمرحلة الأخيرة من الحركة الرمزية الفرنسية، بل وحتى ذلك النوع الخاص من الكاثوليكية (والصرفية) الذى كان يوليه اهتمامه. ونحن لا نحدد أى قصد فى التعبير أو أى ضيق فى البيان فى كتابات ماسينيون، بل إن أسلوبه من أعظم الأساليب الفرنسية فى القرن كله، وكانت أفكاره بشأن الخبرة الإنسانية تستقى الكثير من المفكرين والفنانين المعاصرين له، والواقع أن النطاق الشفافى البالغ الاتساع لأسلوبه نفسه هو الذى يضعه فى مرتبة تختلف كل الاختلاف عن مرتبة جيب. وكانت أفكاره الأولى قد نبتت من الفترة التى تُطلق عليها صفة التدهور الجمالى، ولكنها كانت تدين أيضاً بدينٍ ما إلى كتابات مثل كتابات

برجسون ودوركهايم وماوس، وجاء أول اتصال له بالاستشراق من طريق ريتان، بعد أن استمع إلى محاضراته في شبابه، وكان أيضاً من تلاميذ سيلفان ليفي، كما أصبحت دائرة أصدقائه تضم بعض الكبار مثل بول كلوديل، وجايريل يونور، وچاك ماريتان ورايسه ماريتان، وشارل دي فوكوه، واستطاع في وقت لاحق أن يستوعب كل ما أُنتجَ من عمل في بعض المجالات الحديثة نسبياً مثل علم الاجتماع المدني، واللغويات البنيوية، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا المعاصرة، والتاريخ الجديد. ويبدو في مقالاته، ناهيك بدراسته الضخمة المهمة عن الحلاج، يُسرُّ انتفاعه بجميع الكتابات الإسلامية، وأحياناً ما يبدو ماسينيون، بسبب تبحره العلمي الخافل بالانقار وشخصيته التي تكاد تنصف بالألفة، باحثاً ابتدعه خيال الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورجيس، وكان يتميز بحساسيته الشديدة للموضوعات ”الشرقية“ في الأدب الأوروبي التي كان يهتم بها جيب كذلك، ولكنه كان يختلف عن جيب في أنه (أي ماسينيون) لم يجتنبه في المقام الأول الكتاب الأوروبيون الذين قالوا إنهم ”يفهمون“ الشرق ولا اجتنبته النصوص الأوروبية التي كانت تمثل تأكيدات فنية مستقلة لما كشف عنه علماء الاستشراق المتأخرون (انظر مثلاً اهتمام جيب بالروائي سكوط كمصدر لدراسته عن صلاح الدين الأيوبي)، فالواقع أن ”الشرق“ عند ماسينيون كان يتفق اتفاقاً كاملاً مع عالم أهل الكهف أو صلوات أتباع ملة إبراهيم الخليل (وهما المثلان اللذان أشار إليهما جيب ليدلل بهما على خصائص نظرة ماسينيون غير التقليدية للإسلام)، بمعنى أن الشرق لديه كان يدور خارج الفلك المألوف، غريباً إلى حد ما، وقادراً على الاستجابة الكاملة لمواهب ماسينيون في التفسير، وهي المواهب الخلافة التي استغلها في ”تفسير“ الشرق (والتي جعلته، بمعنى من المعاني، موضوعاً للدرس). فإذا كان جيب يحب صورة صلاح الدين عند سكوط، فإن ماسينيون كان لديه ولع مناظر لهذا الحب بالكاتب نيرقال، باعتباره نموذجاً انتحارياً، و”شاعراً ملعوناً“، ومثالاً للغربة السيكلوجية. وليس معنى هذا أن ماسينيون كان أساساً دارساً للماضى، فعلى العكس من ذلك كان يتمتع بحضور بارز في العلاقات

به من ثراء فنى النطاق وفى المراجع لا يكاد يوازيه ثراء، بالترابط الداخلى بفضل مجموعة من الأفكار التى لا تتغير فى جوهرها. ولنحاول الآن بإيجاز وصف ذلك البناء وتعدد تلك الأفكار.

كانت نقطة انطلاق ماسينيون وجود ثلاثة أديان 'إبراهيمية' من بينها الإسلام دين إسماعيل، وهو دين التوحيد لشعب لم يشمل الوعد الإلهى الذى قُدم إلى إسحاق. وهو يقول إن الإسلام، من ثم، دين مقاومة (للاله 'الاب' وللمسيح باعتباره التجسيد البشرى له) ومع ذلك فهو يحافظ فى داخله على الحزن الذى بدأ بدموع هاجر. ونتيجة ذلك أن اللغة العربية فى ذاتها لغة الدموع، على نحو ما كانت فكرة الجهاد برمتها فى الإسلام (وهى التى يقول ماسينيون صراحة إنها الصورة الملحمية فى الإسلام التى لم يستطع رينان رؤيتها أو فهمها) تتم ببعْد فكرى مهم، ورسالتها هى محاربة المسيحية واليهودية باعتبارهما من الأعداء 'الخارجيين'، ومحاربة الزندقة باعتبارها العدو 'الداخلى'. ومع ذلك فإن ماسينيون كان يعتقد أنه استطاع أن يبين داخل الإسلام نمطاً من التيار المضاد، الذى يتمثل فى التصوف وهو الطريق إلى غفران الله ورحمته، ومن ثم فقد جعل ماسينيون دراسة هذا التيار رسالته الفكرية الرئيسية. وبطبيعة الحال كانت السمة الأساسية للتصوف طابعه الذاتى، وكانت اتجاهاته غير العقلانية، بل والتى تستمضى على الشرح، تستهدف الوصول إلى لحظة المشاركة فى الكيان الربانى، وهى خبرة فريدة وفردية ومؤقتة. وهكذا كانت كل جهود ماسينيون الفذة فى دراسة التصوف تمثل محاولة لوصف رحلة الأرواح خارج حدود الإجماع الذى تفرضه السمة أو جماعة التفسير الإسلامى الصحيح. ويقول ماسينيون إن المتصوف الأرى يستشعر الحشية من الله أكثر مما يستشعرها العربى، لسبب يرجع فى جانب منه إلى انتمائه للجنس "الأرى" وفى جانب آخر إلى أنه رجل ينشد الكمال أو المثل الكامل، وأما المتصوف العربى فى نظر ماسينيون فهو يميل إلى قبول ما يسميه فاردنبورج بالتوحيد القائم على الشهادة (ونلاحظ هنا إلحاح ماسينيون على التقسيم القديم إلى "أرى" و "سامى"، وهو الذى ورثه من القرن التاسع عشر، مثلما يلح على شرعية التعارض الثانى الذى أقامه

شليجيل بين الأسرتين اللغويتين^(٧٨) . وكان ماسينيون يرى أن الشخص المثالي في هذا الصدد هو الحلاج، الذي حاول تحرير ذاته والخروج على الجماعة 'ذات المذهب الصحيح'، بسعيه ووصوله آخر الأمر إلى الموت على الصليب، وهو 'الصلب' نفسه الذي يرفضه الإسلام بصفة عامة، ويقول ماسينيون إن محمداً رفض عمداً الفرصة التي أتت له بسد الفجوة التي فصله عن الله، ومن ثم فإن إنجاز الحلاج يتمثل في تمكنه من تحقيق الوحدة الصوفية مع الإله، وهي التي يعارضها الإسلام.

ويقول ماسينيون إن سائر جماعة 'التفسير الصحيح' تعيش فيما يسميه "الغطش الوجودي"، فالإله يقدم ذاته إلى الإنسان باعتباره نوعاً من 'الغياب'، أو رفض 'الحضور'، ومع ذلك فإن وعي المؤمن الصادق 'بتسليم' الأمر أو إسلامه إلى الله يؤدي إلى إحساسه العميق بتعالى الله وبعدم قبول أى ضرب من ضروب الوثنية. ويقول ماسينيون إن مقر هذه الأفكار هو "القلب الخلتين" الذي يستطيع، حتى وهو في قبضة حامية الشهادة عند المسلم، على نحو ما نرى عند الحلاج، أن يكتهب بعاطفة ربانية أو بالحب الإلهي. ويمكن للمسلم الصادق في أى الحالين أن يصل إلى وحدانية الله المتعالية (وهو معنى التوحيد) وأن يفهم معنى الوجدانية المرة بعد المرة إما من خلال الشهادة بها أو من خلال الحب الإلهي، وذلك، على نحو ما يبين ماسينيون في مقال معقد، هو الذي يحدد "مقصد" الإسلام^(٧٩). والواضح أن ماسينيون كان يتعاطف تعاطفاً كاملاً مع الرسالة الصوفية في الإسلام لسيين متكافئين وهما تماثلها مع طبعه الشخصي باعتباره كاثوليكيّاً صادقاً، وقد درتها على الانشقاق داخل مجموعة العقائد الصحيحة. والصورة التي رسمها ماسينيون للإسلام صورة دين لا يتوقف عن التعبير عن الرفض، ويتميز بتزوله متأخراً (بالمقارنة بالعقائد الإبراهيمية الأخرى)، وتصويره العقيم نسبياً للواقع الدنيوي، وهياكل دفاعه الهائلة ضد "الاضطرابات النفسية" من النوع الذي كان يمارسه الحلاج وغيره من المتصوفة، وعزلته باعتباره الدين "الشرقي" الوحيد الذي ظل "شرقيّاً" بين أديان التوحيد الثلاثة^(٨٠).

ولكن هذه النظرة للإسلام، على صرامتها الواضحة، ورغم ما تتضمنه من "ثوابت مبسطة"^(٨١) (خصوصاً إن قورنت بالخصب الشديد الذى يتمتع به فكر ماسينيون) لم يترتب عليها أى علماء عميق من جانب الإسلام. فمن يقرأ ماسينيون يروعه إصراره فى كل آن على ضرورة القراءة المركبة - وهى أوامر من المحال التشكيك فى صدقها المطلق. وقد كتب فى عام ١٩٥١ يقول إن هذا اللون من الاستشراق "لا يمثل ولعاً بالفرائب ولا تبرؤاً من أوروبا، ولكنه محاولة للمساواة بين مناهج بحوثنا والتقاليد الحية للحضارات القديمة"^(٨٢). وحينما يبدأ تطبيق هذا اللون من الاستشراق فى قراءة نص عربى أو إسلامى، فلا بد أن يودى إلى تفاسير تتسم بذلكاء يكاد يكون قاهرًا، ومن الحمق ألا يبدى المرء احترامه لعبقريّة ذهن ماسينيون وجِدّة تفكيره. ولكن لابد أن يشد انتباهنا فى تعريف ماسينيون للون الاستشراق الخاص به عبارتان هما "مناهج بحوثنا" و "التقاليد الحية للحضارات القديمة"، أى إن ماسينيون كان يرى أن ما يفعله يمثل مُركّبًا أو تركيبيًا من شيئين متعارضين إلى حد ما، ومع ذلك فإن ما يقلق القارئ هو 'اللاتماثل' الغريب بينهما، لا مجرد التعارض بين أوروبا والشرق، إذ يوحى ماسينيون بأن جوهر الاختلاف بين الشرق والغرب هو الاختلاف بين الحداثة والتقاليد العريقة. والواقع أن التعارض بين الشرق والغرب يظهر فى صورة بالغّة الغرابة فى كتابات ماسينيون عن المشكلات السياسية والمعاصرة، حيث تبدو جوانب قصور منهج ماسينيون بأشد صورها المباشرة وضوحًا.

وتتجلى رؤية ماسينيون للتلاقي بين الشرق والغرب فى أفضل صورها حين يهاجم الغرب ويُحمّله المسئولية الكبرى عن غزو الشرق واستعمارها، وعن هجماته الضارية على الإسلام فلقد كان ماسينيون مدافعًا لا يكل ولا يمل عن الحضارة الإسلامية، على نحو ما تشهد به مقالاته ورسائله الكثيرة التى كتبها بعد عام ١٩٤٨، تأييدًا للأجّنين الفلسطينيين، ودفاعًا عن حقوق العرب المسلمين والمسيحيين فى فلسطين وضد الصهيونية، وضد ما أطلق عليه عبارته اللاذعة، أى "الاستعمار البورجوازي"، التى كان يشير فيها إلى شئ

ذكره أبا إيلان^(٨٣) . ومع ذلك فإن الإطار الذى لم تخرج عنه رؤية ماسينيون كان يخصص، بصفة أساسية، الماضى السحيق : - ق الإسلامى ويخصص الحداثة للغرب . وكان ماسينيون، مثل روبرتسون سميت، لا يعتبر الشرقى إنساناً حديثاً بل إنساناً سامياً، وهى الفئة "الاختراالية" التى كانت تسيطر سيطرة محكمة على تفكيره . وعلى سبيل المثال، عندما اشترك فى عام ١٩٦٠ مع جاك بيرك، زميله فى كلية كوليج دى فرانس فى الحوار حول "العرب" المنشور فى مجلة "اسهرى" (الروح) قضى جانباً كبيراً من الوقت فى الجدل حول إذا ما كانت أفضل زاوية للنظر إلى مشكلات العرب المعاصرين تتمثل فى القول ببساطة، وفى المقام الأول، بأن الصراع العربى الإسرائيلى يُعتبر فى حقيقته مشكلة سامية . وحاول بيرك أن يعترض بركة وأن يفتح ماسينيون بأن العرب مثل سائر أهل الأرض قد أصبحوا يختلفون "اختلافاً انثروبولوجياً" عما كانوا عليه، ولكن ماسينيون رفض هذه الفكرة دون مناقشة^(٨٤) . ولم تكن جهوده المتكررة لفهم الصراع الفلسطينى والكتابة عنه، على الرغم من نزعتها الإنسانية العميقة، قادرة فى الواقع على تجاوز النزاع بين إسحاق وإسماعيل، أو التوتر بين اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بنزاعه مع إسرائيل . وعندما كان الصهيونيون يستولون على المدن والقرى العربية، لم يكن ذلك يسئ إلا إلى حساسية ماسينيون الدينية .

كان ماسينيون يرى أن أوروبا وفرنسا بصفة خاصة تمثلان حقائق الواقع المعاصر، وقد أدى صدامه السياسى المبذنى مع البريطانيين فى إبان الحرب العالمية الأولى، إلى حد ما، إلى احتفاظه بنفور صريح من إنجلترا والسياسات الإنجليزية، وكان يرى أن لورنس وأضرابه يمثلون سياسات بالغة التعقيد، وهو ما دعا ماسينيون إلى معارضتها فى تعامله مع فيصل، قائلاً "سوف أبحث مع فيصل . . . فى مسألة الاختراق بنفس معنى التقاليد التى لديه" إذا بدا له أن البريطانيين يمثلون "التوسع" فى الشرق، وسياسات اقتصادية لا علاقة لها بالأخلاق، وفلسفة نفوذ سياسى عفى عليها الزمن^(٨٥) . وكان يعتقد أن الفرنسى إنسان أكثر حداثة، وعليه أن يجد فى الشرق ما فقدته من الروحانية،

والقيم التقليدية، وما شابه ذلك. واعتقد أن 'استثمار' ماسينيون لهذه النظرة يرجع إلى تقاليد القرن التاسع عشر برمته التي كانت ترى في الشرق 'علاجاً' للغرب، وهي التقاليد التي نجد أولى إشاراتهما في كينيه. وقد جمع ماسينيون بينها وبين لون من التراحم المسيحي، فهو يقول :

فيما يتعلق بالشرقيين، علينا أن نلجأ إلى عِلْم التراحم المذكور، إلى هذه " المشاركة " حتى في بناء لغتهم وهيكلهم العقلي، وعلينا حقاً أن نشارك في ذلك، إذ إن هذا العلم في نهاية الامر يشهد إما على الحقائق التي تنتمي إلينا أيضاً، وإما على الحقائق التي فقدناها وعلينا استردادها. وأخيراً لأن كل ما هو موجود يعتبر خيراً من جانب معين، وتلك الشعوب المستعمرة المسكينة لا توجد فقط لتحقيق أغراضنا، بل إن لها وجوداً في ذاتها ولا نفسها^(٨٦).

ومع ذلك فهو يقول إن الشرقي في ذاته لا يستطيع تقدير نفسه أو فهمها، فلقد فقد دينه وفلسفته، وهو ما يرجع في جانب منه إلى ما فعلته أوروبا به، وأصبح المسلمون يعانون من " فراغ شاسع " داخلهم، فاقتربوا من الفوضى والانتحار. ومن ثم فقد غدت فرنسا ملتزمة بالمشاركة في رغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، ونظام حياتهم في ظل الأسر الحاكمة، وتراث المومنين^(٨٧).

لا يستطيع الباحث، ولو كان ماسينيون نفسه، أن يقاوم ضغوط أمته عليه أو ضغوط التقاليد العلمية التي يعمل في إطارها. وهكذا كان ماسينيون، فيما يبدو، يقوم - في جانب كبير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب - بتفحيز أفكار غيره من المستشرقين الفرنسيين وتكرارها في الوقت نفسه. ومع ذلك فعلى أن نُسَلِّمَ بأن التنقيحات، والأسلوب الشخصي، والعبقورية الفردية قد تنجح في النهاية في تجاوز القيود السياسية التي تعمل على المستوى غير الشخصي من خلال التقاليد والبيئة الوطنية. ومع ذلك، فعلى أن ندرك أن

أفكار ماسينيون عن الشرق ظلت، في اتجاه معين، تنمى اتساعاً كاملاً إلى النزعة التقليدية والاستشراقية، على الرغم مما تتميز به من طابع شخصي وغرابة باهرة، إذ كان يرى أن الشرق الإسلامى يتميز بالروحانية، وبالسماة السامية والقبلية، وبالإيمان المتأصل بالتوحيد، وبالاختلاف عن الجنس الأرى، وهذه الصفات تشبه قائمة للأوصاف الأنثروبولوجية التى شاعت فى أواخر القرن التاسع عشر. وكان يبدو أن الخبرات الدنيوية نسبياً - مثل خبرات الحرب، والاستعمار والإمبريالية والظلم الاقتصادى والحب والموت والتبادل الثقافى - تمر فى عيني ماسينيون من خلال عدسات ميتافيزيقية، أو من عدسات تسلب الإنسان إنسانيته فى آخر المطاف، فهو يصف هذه الخبرات بأنها سامية أو أوروبية أو شرقية أو غربية أو آرية، وهلم جراً. وكانت هذه الفئات تبني عالمه وتحقق ما كان يقول إنه ضرب من الإدراك العميق، فى نظره على الأقل. وأما فى الاتجاه الآخر فقد نجح ماسينيون فى الوصول إلى موقع خاص يتميز به فى خضم الأفكار المفردة التى تسم بالتفاصيل البالغة الكثرة التى تزخر بها دنيا العلماء، إذ إنه أعاد تشكيل صورة الإسلام ودافع عنه ضد أوروبا وضد ما يزعم البعض أنه صورته الصحيحة أيضاً، وكان هذا التدخل - فلقد كان تدخلاً حقاً - فى شئون الشرق، باعتباره محرّكاً وبطلاً، يرمز إلى قبوله الخاص لاختلاف الشرق، وللجهود التى كان يبذلها فى سبيل تغييره حتى يكتسب الصورة التى يريد لها. ونحن نلاحظ أن هاتين النزعتين معاً - أى إرادة السيطرة على الشرق بالمعرفة وإرادة تحقيق الخير له بالمعرفة أيضاً - ذواتا قوة بالغة عند ماسينيون. والصورة التى يرسمها للحلاج تمثل هذه الإرادة خير تمثيل. إذ إن الأهمية المبالغ فيها التى يوليها ماسينيون للحلاج تمنى أولاً أن هذا الباحث قد قرر أن يعلى من شأن فرد واحد فيرفعه فوق مستوى الثقافة التى غدته، وتعنى ثانياً أن الحلاج قد تحول إلى رمز للتحدى الدائم للمسيحي الغربى، بل ومصدر مضايقة له، وهو الذى لم تكن العقيدة تعنى له (وربما من المحال أن تعنى له) ما تعنيه للمصوفى من التضحية القصوى بالذات. وفى أى من هاتين الحالتين، كان القصد من تصوير ماسينيون

للحلاج، دون مبالغة، تجسيد أو تجسيم قيم المذهب الرئيسى للعقيدة الإسلامية، وهو المذهب الذى ما وصفه ماسينيون أساساً إلا للنحایل عليه والدوران حوله من خلال الحلاج.

ومع ذلك فلا حاجة بنا إلى أن نأرجع بالحكم بالانحراف على عمل ماسينيون أو بأن أعظم مظاهر ضعفه هو سوء تمثيله للإسلام على نحو ما يتجلى فى استمساك المسلم "المتوسط" أو "العادى" بدينه وإيمانه، وكان أحد علماء الإسلام المبرزين قد ساق الحجة على اتخاذ ماسينيون هذا الموقف، على وجه الدقة، وإن لم يكن قد ذكر صراحة اسم ماسينيون باعتباره صاحب الإساءة إلى الإسلام^(٨٨). ومهما يبلغ ميلنا إلى الموافقة على هذه القضايا - مادام الإسلام قد أسس تصويره حقاً بصفة جوهرية فى الغرب، على نحو ما يحاول هذا الكتاب أن يبين - فإن القضية الحقيقية هى ما إذا كان من الممكن فعلاً تقديم صورة تُعتبر تمثيلاً صادقاً لآى شئ، أو إذا ما كانت أى صورة بل وجميع الصور التمثيلية تكمن، بحكم كونها صوراً تمثيلية، فى اللغة أولاً، وبعد ذلك فى الثقافة والمؤسسات والبيئة السياسية لمن يتولى رسم الصورة التمثيلية. فإذا كان البديل الأخير هو البديل الصائب (وهو ما اعتقده) فإن علينا أن نكون على استعداد لقبول القول بأن كل صورة تمثيلية بطبيعتها تتداخل وتشتبك وتكمن وتمزج بالكثير من الأمور الأخرى إلى جانب "الحقيقة" وهى التى تعتبر فى ذاتها صورة تمثيلية. ولا بد أن يودى ذلك بنا منهجياً إلى اعتبار التصوير التمثيلى (أو سوء التصوير التمثيلى - فالفرق ينحصر فى الدرجة، فى أفضل الحالات) قائماً فى مجال مشترك من مجالات النشاط الإنسانى لا تقتصر العوامل التى تمحده على مادة الموضوع المشتركة وحدها بل تتضمن أيضاً بعض عوامل التاريخ المشترك، والتقاليد، وما يسمى بعالم "الخطاب"، أى عالم الأفكار والصور اللغوية التى تعبر عنها. ولا يستطيع عالم أو باحث فرد أن يخلق هذا المجال ولكنه يتلقاه من غيره ثم يجد نفسه مكاناً فيه بعد ذلك ويقدم فى إطاره مساهمته الفردية. وأمثال هذه المساهمات، حتى من جانب عبقرية فذة، لا تزيد عن كونها استراتيجيات

لإعادة تقديم المادة داخل حدود ذلك المجال، بل إن الباحث إذا اكتشف مخطوطاً كان مفقوداً يوماً ما قام بتقديم ذلك النص "المكتشف" فى سياق سبق إعداد له سلفاً، فذلك هو المعنى الحقيقي للعثور على نص جديد. وهكذا فإن كل مساهمة فردية تؤدي أولاً إلى تغييرات داخل المجال ثم تنشئ استقراراً جديداً على نحو ما نرى عند وضع بوصلة جديدة على سطح مُغطى بعشرين بوصلة، فالبوصلة الجديدة تؤدي أولاً إلى تذبذب إرب البوصلات جميعاً، ولكن البوصلات الواحدة والعشرين سرعان ما تستقر فى تشكيل جديد يضم هذه وتلك كلها.

والصور التى تمثل الاستشراق فى الثقافة الأوروبية تتصف بما نستطيع أن ندعوه الاتساق المنطقي، وهو اتساق لا يتميز فحسب بما له من تاريخ بل أيضاً بوجود مبادئ (ومؤسسى) وعلى نحو ما ذكرت عن ريتان، فلقد كان هذا الاتساق شكلاً من أشكال الممارسة الثقافية أو نظاماً من الفرص المتاحة لوضع المقولات عن الشرق. وما أقوله بشأن هذا النظام لا ينحصر فى كونه تصويراً يسمي تمثيل 'جوهر' مفترض للشرق - إذ لا أعتقد مطلقاً أن للشرق أى 'جوهر' - ولكن مرمى هو أن هذا التصوير 'التمثيلي' يعمل فى سبيل تحقيق غرض ما، شأنه فى ذلك شأن كل تصوير 'تمثيلي' عادة، كما إنه يعمل ولسناً لاتجاه معين، وفى إطار تاريخي وفكري بل واقتصادي محدد. وأقول بتعبير آخر إن الصور التمثيلية ترمى لتحقيق أغراض معينة، وإنها تنجح فى ذلك فى معظم الاوقات، وإنها تؤدي مهمة واحدة أو عدة مهام معاً. وسواء كانت صوراً تمثيلية أو تشكيلية، على نحو ما يقول رولان بارت عن جميع 'العمليات' اللغوية، فإنها تسمى التمثيل إلى حد التشويه. فتشكيل - أو تشويه - الصورة التى تمثل الشرق فى أوروبا يرجع إلى حساسية خاصة متزايدة تجاه إقليم جغرافي يسمى "الشرق". والمتخصصون فى هذا الإقليم يؤدون عملهم بصدده، إن صح هذا التعبير، لأن مهنتهم، باعتبارهم مستشرقين، تتطلب منهم على مر الأيام أن يقدموا إلى مجتمعاتهم صوراً للشرق، ومعرفة به، وبصورة نقّاذة فيه. والواقع أن المستشرق يحقق درجة

كبيرة من النجاح فى تزويد مجتمعه بصور تمثيلية للشرق تتسم بأنها (أ) تحمل طابعه المميز، و (ب) تُبينُ تصوره لما يمكن أو لما ينبغى للشرق أن يكون عليه، و (ج) تطعن واعية فى رأى شخص آخر فى الشرق، و (د) تقدم إلى 'الخطاب' الاستشراقى ما يبدو أنه فى ميسر الحاجة إليه فى تلك اللحظة، و (هـ) تستجيب لبعض متطلبات العصر الثقافية والمهنية والقومية والسياسية والاقتصادية. والواضح أن دور المعرفة الإيجابية، أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة مطلقة، وإن كان يظل قائماً إلى حد ما. بل إن ما نشره وتعيد نشره الصفات الخمس المذكورة للصور التمثيلية التى يقدمها الاستشراق هو "المعرفة" - وهى التى لا تتخذ مطلقاً صورة مطلقة أولية مباشرة أو حتى موضوعية.

وإذا نظرنا إلى ماسينيون من هذه الزاوية، وجدنا أنه ليس "عبرية" أسطورية بقدر ما يعتبر 'نظاماً' أو 'جهازاً' من نوع ما لوضع ضروب معينة من المقولات المبتوثة فى كتلة هائلة من التشكيلات المنطقية التى تشترك معاً فى بناء 'أرشيف' عصره أو مادته الثقافية. ولا أظن أننا نسلب ماسينيون إنسانيته حين ندرك ذلك، لا بل ولا نختزل عمله فنصفه بالخضوع للمحتمية السوقية. بل، على العكس، سوف نرى كيف استطاع ذلك الإنسان الحقيقى أن يتمتع، بمعنى من المعانى، بطاقة إنتاجية وثقافية معينة وأن يكتسب المزيد من هذه الطاقة التى تتميز ببعده مؤسسى أو 'فوق إنسانى' وهذا، حقاً، هو ما ينبغى لابن البشر المحدود الوجود أن يطمح إليه إذا لم يكن يريد أن يقنع بوجوده الفانى وحسب فى الزمان والمكان. وعندما قال ماسينيون "كلنا ساميون" كان يشير إلى نطاق أفكاره الذى يتجاوز مجتمعه، ويبين مدى قدرة أفكاره عن الشرق على تخطى الظروف المحلية والشخصية للرجل الفرنسى والمجتمع الفرنسى. وفئة 'السامى' يغذوها مذهب ماسينيون الاستشراقى، ولكن قوتها تنبع من نزوعها إلى الامتداد خارج الحدود الخاصة بهذا المبحث، ودخول مجال أرحب يضم التاريخ والأنثروبولوجيا، وهو المجال الذى يبدو أنها تتمتع فيه بدرجة من درجات الصحة العلمية والقوة^(٨٩).

ولا شك أن المقولات التي وضعها ماسينيون، والصور التمثيلية للشرق لديه، كان لها تأثيرها المباشر، على مستوى واحدٍ على الأقل، في العاملين 'بمهنة' الاستشراق، وإن لم تنتج 'صحتها' العلمية من الطمن فيها. فعلى نحو ما ذكرت آنفاً، نرى أن إقرار جيب بما أنجزه ماسينيون يمثل إدراكه بأنه يمرض ما فعله ماسينيون باعتباره بديلاً عما فعله هو (خسناً لا صراحةً). وأنا أنسب إلى النمي الذي كتبه جيب أفكاراً لا ترد إلا في صورة لمحات طفيفة، بطبيعة الحال، لا في صورة مقولات فعلية، ولكن أهميتها سوف تتضح إذا نظرنا الآن إلى حياة جيب العملية باعتبارها مناظرة لحياة ماسينيون العملية. والمقال التذكاري الذي كتبه ألبرت حوراني عن جيب وقدمه للأكاديمية البريطانية (وهو الذي أشرت إليه عدة مرات) يلخص تلخيصاً بارعاً حياة الرجل العملية، وأذكاره الرئيسية، وأهمية عمله. وأنا لا أختلف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة، لكنه ينقصه شيء ما، وإن كان هذا النقص يعرضه، إلى حد ما، ما جاء في مقال قصير عن جيب كتبه وليم بولك بعنوان "السير هاميلتون جيب بين الاستشراق والتاريخ"^{٩٠} إذ إن ألبرت حوراني يميل إلى اعتبار جيب ثمرة من ثمار اللقاءات الشخصية، والمؤثرات الشخصية وما إلى ذلك بسبيل، ولكن بولك - رغم انتقاره إلى دقة حوراني في فهم جيب - يرى أن جيب يمثل ذروة تقاليد أكاديمية معينة يمكن أن نصفها بأنها تمثل اتفاق الرأي في البحث الأكاديمي، أو النموذج المطبق في البحث الأكاديمي، وهما تعبيران لا يردان في نثر بولك.

- وهذه الفكرة المستعارة بصفة عامة من توماس كُون، تتصل بعمل جيب اتصالاً مباشراً ويجدر النظر فيها، إذ إن جيب، كما يُذكرنا حوراني، كان شخصية تضرب جذورها العميقة في مؤسسات العصر، ومن عدة زوايا معاً، وإذا فحصنا كل ما قاله جيب أو فعله منذ بواكير حياته العملية في لندن إلى سنوات عمره الوسطى في جامعة أوكسفورد وحتى السنوات التي امتد نفوذها فيها عندما أصبح مديراً لمركز هارفارد لدراسات الشرق الأوسط، وجدنا الطابع الواضح لذهن يعمل بسهولة باللغة داخل المؤسسات الراسخة. فإذا كان

ماسينيون يمثل اللاتمنى بلا أمل فى الانتماء، فقد كان جيب يمثل المثمنى . وعلى أى حال فقد وصل الرجلان إلى أعلى ذرا الصيت الداوى والنفوذ فى الاستشراق الفرنسى والاستشراق الانجلوأمريكى على الترتيب . إذ لم يكن الشرق عند جيب مكاناً يقابله الفرد مباشرة، بل كان شيئاً يقرأ عنه ويدرسه ويكتب عنه داخل الحدود الضيقة للجمعيات العلمية، والجامعات، والمؤتمرات البحثية . وكان جيب يتفاخر مثل ماسينيون بصداقته لبعض المسلمين، ولكن هذه الصداقة كانت فيما يبدو - مثل صداقة إدوارد لين - صداقة نافعة وحسب، لا صداقة تحدد المسار . ومن ثم فإن جيب أصبح شخصية 'حاكمة' فى الإطار الأكاديمى للاستشراق البريطانى (ومن بعده الاستشراق الأمريكى) وباحثاً يثبت عمله عن وعي الانتماءات القومية فى هذا اللون من التبادل الأكاديمية، القائمة فى الجامعات والحكومات ومؤسسات البحوث .

ويتمثل أحد المؤشرات على ذلك فى أننا كثيراً ما نلاقى جيب فى سنوات نضجه وهو يتحدث ويكتب إلى المنظمات التى تتحكم فى السياسات . وفى عام ١٩٥١، على سبيل المثال، شارك بمقال فى كتاب عنوانه الشرق الأدنى والدول العظمى، وهو عنوان له مغزاه، وهو يحاول فى هذا المقال إيضاح ضرورة التوسع فى البرامج الانجلوأمريكية للدراسات الشرقية قائلاً :

... لقد تغير موقف البلدان الغربية كله إزاء بلدان آسيا وإفريقيا، إذ لم يعد فى طوقنا الاعتماد على عامل الهيبة، وهو العامل الذى نهض بدور كبير فيما يبدو فى التفكير قبل الحرب، بل ولم نعد نستطيع أن نتوقع من شعوب آسيا وإفريقيا وشرق أوروبا أن تأتى إلينا وتتعلم منا ونحن مكتوفو الأيدي، ولكن يجب علينا أن نكتسب العلم بهم حتى نتعلم أن نعمل معهم فى علاقة أقرب إلى إطار التبادل^(١١) .

وأما إطار هذه العلاقة الجديدة فهو يفصح عنه فى مقال لاحق بعنوان "إعادة النظر فى دراسات المناطق"، ويقول فيه إنه لا ينبغي اعتبار الدراسات

الشرقية أنشطة علمية بقدر ما تعتبر أدوات فى أيدي السياسات القومية تجاه الأمم التى حصلت حديثاً على استقلالها، وربما يصعب التعامل معها فى عالم ما بعد الاستعمار، ويقول إن على المستشرق أن يتسلح بوعى بعيد تركيزه على أهمية ائتلاف دول المحيط الأطلسى حتى يصبح مرشداً لراسمى السياسات ورجال الأعمال، ولجيل جديد من الباحثين .

لم يكن أهم عنصر من عناصر المرحلة الأخيرة من رؤية جيب يتمثل فى العمل الإيجابى الذى يضطلع به المستشرق فى البحث العلمى (على نحو ما فعل فى شبابه مثلاً عندما درس الغزوات الإسلامية لآسيا الوسطى) بل يتمثل فى إمكان تطويره للانتفاع به فى الحياة العامة . ويجيد حواراتى التعبير عن ذلك قائلاً :

... اتضح له (أى لجيب) أن العمل الذى تقوم به الحكومات الحديثة والنخبُ الحديثة ينم عن جهلها أو رفضها لتعاليدها الخاصة بالحياة الاجتماعية والأخلاق، وأن مظاهر فشلها تنبع من ذلك . وهكذا قصر جهوده الرئيسية بعد ذلك على تقديم شرح، يعتمد على الدراسة الدقيقة للماضى، للطابع الخاص لمجتمع المسلمين وما يكمن فى جوهره من عقائد وثقافة، بل إنه كان يميل إلى النظر إلى هذه المشكلة نفسها أولاً من الزاوية السياسية^(٩٢) .

ومع ذلك فلقد كان من المحال أن تتسنى لجيب هذه الرؤية فى مرحلته الأخيرة دون قدر كبير من الاستعداد الصارم لها فى أعماله المبكرة، وعلينا أن نرجع إلى هذه الأعمال حتى نفهم أولاً أفكاره : كان من بين العوامل الأولى التى أثرت فى جيب عمل دنكان ماكدونالد، وهو الذى استقى جيب منه المفهوم الذى يقول إن الإسلام نظام حياة متماسك، وإن هذا النظام لا يستمد تماسكه من الناس الذين يحيون هذه الحياة بقدر ما يستمد من هيكل عقائدى ما، أو منهج للممارسة الدينية، أو من فكرة النظام التى يشارك فيها جميع

المسلمين، والواضح أن علاقة الناس "بالإسلام" تقوم على تفاعل دينامي من لون ما، ولكن الدارس الغربي لا يهتم إلا بالقوة التابعة من الإسلام والقادرة على جلاء معنى خبرات المسلمين، لا العكس.

ولكن ماكدونالد ومن بعده جيب لا يتناولان مطلقاً الصعوبات المعرفية والمنهجية "للإسلام" باعتباره موضوعاً (يستطيع الدارس أن يصدر عنه مقولات شاملة وبالعلة التعميم). وكان ماكدونالد من جانب يعتقد أن المرء يستطيع أن يدرك في الإسلام مظاهر لشيء تجريدي أشد غرابة، وهو العقلية الشرقية، وهو يخصص الفصل الأول كله من كتابه الموقف الديني والحياة في الإسلام، وهو أشد كته تأثيراً (ولا يمكن التغلب من أهميته لجيب) لمجموعة من المقولات عن العقل الشرقي. وهو يبدأ بأن يقول "من الواضح في نظري والمعترف به أن الشرقيين يزدون كثيراً عن الغربيين في تصور التصاق الغيب مباشرة بحياتهم وفي تصور طابعه الحقيقي". ويقول "إن العناصر الكبيرة التي تُسدّل من تفكيرنا وتكاد تخرق القانون العام، فيما يبدو، من وقت لآخر" لا تخرقه في نظر الشرقيين، لا بل ولا تتناقض مع القوانين العامة الشاملة التي تحكم العقل الشرقي بنفس القدر. ويقول "إن الفرق الجوهرى في العقل الشرقي لا يكمن في تصديق الغيبات بل في العجز عن بناء نظام خاص بما هو مشهود وحاضر". ويتمثل مظهر آخر من مظاهر هذه الصعوبة - وهو الذي اعتبره جيب في وقت لاحق مستولاً عن غياب الشكل في الشعر العربى وعن نظرة المسلم إلى الواقع نظرة "ذرية" في جوهرها، أى باعتباره أجزاء غير مترابطة - في "أن الشرقي مختلف، واختلافه لا يرجع بصفة أساسية إلى تدينه بل إلى اختصاره إلى إدراك معنى القانون، فهو لا يؤمن بوجود نظام ثابت في الطبيعة". وإذا كانت هذه "الحقيقة" المزعومة تعجز عن تفسير المنجزات الغضة للعلوم الطبيعية الإسلامية التى يستند إليها جانب كبير من العلوم الغربية الحديثة، فإن ماكدونالد يلتزم الصمت. وهو يواصل سرد محتويات قائمته قائلاً "الواضح أن الشرقي يرى أن كل شئ ممكن. فالخوارق قريبة حتى إنها تستطيع أن تمسه في أى لحظة". وانظر كيف أن

مناسبة معينة - وهى مولد دين التوحيد تاريخياً وجغرافياً فى الشرق - قد تحولت فى الحجة التى يسوقها ماكدونالد إلى نظرية كاملة عن الفرق بين الشرق والغرب، تُدرك مدى عمق الالتزام الذى فرضه الاستشراق على ماكدونالد، وهاك الملخص الذى يأتى به :

أعتقد أن الفرق بين الشرق والغرب يكمن فى العجز عن النظر ببيئات إلى الحياة، ورؤية صورتها الكلية، ونفهم أن أى نظرية للحياة لابد أن تشمل جميع الحقائق، كما يكمن فى التعرض لسيطرة فكرة واحدة وغلبيتها وعدم رؤية أى شيء آخر^(١٣).

وليس فى أى من هذا ما ينسجم بجدة خاصة، بطبيعة الحال، فهذه الأفكار تتكرر، وتُرد المرة بعد المرة فى كتابات الكتاب من شليجيل إلى رينان ومن روبرنسون سميث إلى ت. أ. لورنس، وهى تمثل قراراً متخذاً بشأن الشرق لا حقيقة من حقائق الطبيعة على الإطلاق. فكل من يلتحق واعياً بمهنة الاستشراق، مثل ماكدونالد وجيب، يلتحق بها بناءً على قرار اتخذته ألا وهو أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، وهلم جرأً، ومن ثم فإن الأقوال المفصلة والمنقحة وما يأتى فى أعقابها من البيان والتبيين فى هذا المجال يعمل على مساندة القرار المتخذ بوضع الحدود التى يُحبس فيها الشرق. ولا يوحى ماكدونالد (أو جيب) بأي مفارقة فى قوله إن الشرقى عرضة لسيطرة فكرة واحدة عليه، إذ إن أياً منهما لا يستطيع، فيما يبدو، أن يدرك درجة تعرض الاستشراق لسيطرة فكرة واحدة عن الاختلاف الشرقى. ولا يقلق أى الرجلين استخدام تعبيرات عامة، مثل "الإسلام" أو "الشرق"، بصفتها أسماء أعلام، فيضيف كل منهما صفات إليها ويجعلها فواعل لأفعال كأنما كانت تشير إلى أشخاص لا إلى مثل أفلاطونية .

وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون المحور الرئيسى الذى يدور حوله كل ما كتبه جيب تقريباً عن الإسلام والعرب هو التوتر، بمعنى عدم الاتساق،

بين "الإسلام" باعتباره حقيقة شرقية متعالية قاهرة، وبين حقائق واقع الخبرة الإنسانية اليومية. وقد استثمر جهوده في البحث العلمي وباعتباره مسيحياً صادقاً في "الإسلام"، لا في ما كان يمثل (في نظره) تعقيدات نافهة نسبياً كالتى أدخلتها في الإسلام النزعة القومية، والصراع الطبقي، والخبرات التى تؤكد الطابع الفردى لكل شخص مثل الحب أو الغضب أو العمل الإنسانى. ويتجلى مدى 'فقر' هذا الاستثمار بأوضح صوره فى كتاب إلى أين يتجه الإسلام؟ وهو مجلد تولى تحريره جيب فى عام ١٩٣٢ ونشر فيه المقال الذى يحمل عنوان الكتاب. (ويتضمن أيضاً مقالاً رائعاً كتبه ماسينيون عن الإسلام فى شمال إفريقيا). وأما مهمة جيب فى نظره فكانت ننحصر فى تقييم الإسلام، وتقدير موقفه الراهن والمسار الذى يمكن أن يتخذه فى المستقبل. وفى إطار هذه المهمة كان يعترم أن يعتبر أن أقاليم العالم الإسلامى التى يتميز كل منها بطابعه الخاص واختلافه الواضح عن غيره ليست نافية للقول بوحدة الإسلام بل أمثلة على هذه الوحدة. وقد وضع جيب بنفسه تعريفاً تمهيدياً للإسلام فى المقدمة، ثم حاول فى المقال الختامى أن يصدر حكمه على واقعه الراهن ومستقبله الحقيقى. وكان جيب، مثل ماكدونالد، مطمئناً كل الاطمئنان لفكرة وحدة الشرق المصلدة المتحجرة، ويرى أن ظروفه الوجودية يصعب اختزالها، بمعنى النظر إليها من الزاوية العنصرية أو فى إطار النظرية العنصرية، والواقع أن رفضه الصارم لقيمة التعميم العنصرى يرفعه فوق أقبح سمة اتسمت بها الأجيال السابقة من المستشرقين، كما كان جيب يتمتع برؤية موازية فى كرم النفس والتعاطف لعالمية الإسلام وتسامحه الذى يتجلى فى قبول تعايش جماعات عرقية ودينية شتى فى سلام وديموقراطية داخل دولته. ونلمح لمحة نبوءة كثيفة فى إشارة جيب إلى أن الصهيونيين والمسيحيين المارونيين وحدهم، من بين الجماعات العرقية فى العالم الإسلامى، عاجزون عن قبول التعايش^(١٢).

ولكن جوهر ما يقول به جيب هو أن الإسلام، لسبب قد يرجع إلى أنه يمثل فى النهاية اعتماد الشرقى الخالص بالغيب لا بالطبيعة، يتمتع بأسبقية

مطلقة وسيطرة مطلقة على حياة الشرق الإسلامى برمتها. والإسلام عند جيب هو المذهب الإسلامى الصحيح، وهو كذلك جماعة المؤمنين، وهو الحياة، وهو الوحدة، وهو القدرة على الفهم، وهو القيم. وهو عين القانون والنظام، على الرغم من قلاقل دعاة الفتنة من "المجاهدين" والمشيوعيين. ونحن نقرأ فى الصفحات المتوالية من كتاب إلى أين يتجه الإسلام ؟ أن البنوك التجارية الجديدة فى مصر وسوريا من حقائق الإسلام أو المبادرة الإسلامية، وأن المدارس وزيادة تعلم القراءة والكتابة حقائق إسلامية أيضاً، مثل الصحافة، ومظاهر الحياة الغربية، والجمعيات الثقافية. ولا يشير جيب على الإطلاق إلى الاستعمار الأوروبى عندما يناقش نشأة التزعة القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال جيب مطلقاً أن تاريخ الإسلام الحديث قد يصبح أيسر فهماً بسبب مقاومته السياسية وغير السياسية للاستعمار، وهو لا يهتم، فى النهاية، أن يشير إلى كون نظم الحكم "الإسلامية" التى بناقشها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية باعتبار أن هذه مسائل لا علاقة لها بالموضوع .

كان جيب يرى أن "الإسلام" بناءً فوقى من لون ما تهدده الأخطار السياسية (كالتزعة القومية، والفللفة الشيوعية، ومظاهر الحياة الغربية) ومحارلات المسلمين الخطرة للمعش ببيادته الفكرية. ولتلاحظ فى الفقرة التالية كيف يجعل كلمة الدين ومشتقاتها تصبغ نفمة التثر بصفتها إلى الحد الذى نشعر معه بضرب من الضيق 'المهذب' بالضغوط الدنيوية الموجهة إلى 'الإسلام' :

لم يفقد الإسلام بصفته ديناً شيئاً يذكر من قوته، ولكن الإسلام باعتباره الحكم فى الحياة الاجتماعية (فى العالم الحديث) قد بدأ يفقد عرشه، إذ غدت قوى جديدة تمارس إلى جانبه أو من فوقه سلطة تتناقض أحياناً مع تقاليده وأحكامه الاجتماعية وإن كانت تشق طريقها عنوة على الرغم منها. وإذا أردنا أنشد تسيط للموقف قلنا إن ما حدث هو ما يلى : كان المواطن أو المزارع المسلم العادى حتى عهد قريب لا يبدى اهتمامات سياسية ولا

يقوم بوظائف سياسية، ولم يكن فى تناول يده ما يقرؤه سوى الكتابات الدينية، ولم يكن يقيم احتفالات أو يمارس الحياة الاجتماعية إلا فى إطار الدين، ولم يكن يرى شيئاً يذكر، أو أى شئ على الإطلاق، إلا من خلال نظرات دينية. ومن ثم فقد كان الدين يعنى كل شئ له. أما الآن فقد اتسع نطاق اهتماماته ولم تعد أنشطته محدودة بحدود الدين، ويصدق ذلك بدرجة أكبر عليه فى جميع البلدان المتقدمة، فلقد قُرِضت بعض المسائل السياسية فرضاً على إدراكه، فهو يقرأ، أو يقرأ غيره له، أعداداً هائلة من المقالات فى شتى الموضوعات التى لا شأن لها بالدين، والتى قد لا تُناقش فيها وجهة النظر الدينية على الإطلاق، ويعتمد الفصل فيها على مبادئ تختلف اختلافاً كاملاً. (التأكيد مضاف) (١١).

الصورة، والحق يقال، تصعب رؤيتها بعض الشئ، ما دام الإسلام يختلف عن أى دين آخر فى أنه يمثل كل شئ أو يعنى كل شئ. واعتقد أن هذه المبالغة فى وصف ظاهرة بشرية مبالغة يضرد الاستشراق بها. فالحياة نفسها - من السياسة إلى الأدب إلى الطاقة إلى النشاط إلى النمو - تعتبر دخيلة (فى عين الغربى) على الصورة الكلية للشرق التى لا يتخيلها العقل. ومع ذلك فهو يرى أن الإسلام باعتباره "استكمالاً وثقلاً مقابلاً للحضارة الغربية" شئ مفيد فى شكله الحديث : وهذا هو لب ما يقوله جيب عن الإسلام الحديث. فهو يقول "إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام، من أوسع زاوية تاريخية، هو عودة التكامل للحضارة الغربية التى تعرضت لتمزق مصطنع فى عصر النهضة ثم أصبحت تعيد تأكيد وحدتها بقوة جبارة" (١٢).

وعلى عكس ماسينيون الذى لم يحاول إخفاء تأملاته الميتافيزيقية، يقدم جيب أمثال هذه الملاحظات كما لو كانت معلومات موضوعية (وهى الفتن التى وجد أن ماسينيون يفتقر إليها)، لكننا نجد، مهما تكن المعايير التى نطبقها، أن معظم أعمال جيب العامة عن الإسلام أعمال ميتافيزيقية فى

الواقع، ولا يرجع ذلك فحسب إلى أنه يستخدم بعض المجردات مثل "الإسلام" استخداماً يوحي بأن لها معنى واضحاً ومتميزاً بل أيضاً إلى أنه لا يشير مطلقاً بوضوح إلى الزمان والمكان الحقيقيين اللذين 'يقع' فيهما "الإسلام" الذي يتحدث عنه. فإذا كان 'يضع' الإسلام، مقتضياً خطى ماكدونالد، في 'موقع' خارج الغرب قطعاً، فإنه، من ناحية أخرى، "يعيد التكامل" بين الإسلام والغرب. وقد صاغ مسألة التلاقى أو التبادل بين 'الداخل والخارج' صياغة أوضح قليلاً في عام ١٩٥٥ حين قال إن الغرب لم يأخذ من الإسلام إلا تلك العناصر غير العلمية التي كان الإسلام قد استقاها أصلاً من الغرب، وأما استمارة الغرب لقدر كبير من العلوم الطبيعية الإسلامية، فقد كان الغرب لا يتجاوز فيها تطبيق القانون الذي يقول "إن العلوم الطبيعية والتكنولوجيا ... تقبل النقل دونما حدود"^(٩٧). والنتيجة النهائية التي يصل إليها هي الحكم بأن الإسلام ظاهرة تشغل المرتبة الثانية في مجال "الفن وعلم الجمال والفلسفة والفكر الديني" (ما دامت هذه مستقاة من الغرب) وأما في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا، فلم يكن الإسلام في رأيه سوى قناة توصيل لعناصر لا يتفرد فيها الإسلام.

ويرى جيب أن أى إيضاح لمهمة الإسلام تحده دائماً هذه القيود الميتافيزيقية، والواقع أنه يُفصّل القول في هذه المسائل إلى حد كبير في كتابيه المهمين اللذين أصدرهما في الأربعينيات وهما التيارات الحديثة في الإسلام وكتاب الديانة المحمدية: استقصاء تاريخي. ففي كليهما يبذل جيب جهداً كبيراً في مناقشة الأزمة الحالية في الإسلام وفي بيان مدى التعارض بين الكيان الأساسي الراسخ للإسلام وبين المحاولات الحديثة لتعديله. ولقد سبقت لى الإشارة إلى معاداة جيب لتيارات التحديث في الإسلام والتزامه الصارم بما يسمى المذهب الصحيح للإسلام، وحين لى أن أذكر تفضيل كلمة المحمدية على كلمة الإسلام (ما دام يقول إن الإسلام يقوم في الواقع على فكرة الخلافة النبوية التي وصلت ذروتها في محمد) وأن أذكر تأكيداً بأن العلم الرئيسي الإسلامى هو القاتون، وهو الذى حل في وقت مبكر محل

اللاهوت أو علم التوحيد الإسلامى. والغريب فى هذه الأقوال هو أنها مقولات عن الإسلام لا تستند إلى أدلة داخلية فى الإسلام بل إلى منطق تعمد صاحبه أن يأتى به من خارج الإسلام، فلن نجد مسلماً يدعو نفسه محمدياً، ولن نجد مسلماً، فى حدود ما هو معروف، يرى بالضرورة أن القانون أهم من التوحيد، ولكن ما يفعله جيب هو أنه يوقع نفسه كباحث علمى فى تناقضات يصرح بها هو نفسه عندما يصل إلى موقف فى "الإسلام" يرى فيه "انفصالاً مضمراً بين الحركة الشكلية الخارجية وبين الحقائق الداخلية"^(٩٨).

والمتشوق إذن يرى أن مهمته تكمن فى الإفصاح عن هذا الانفصال، ومن ثم قول الحق عن الإسلام أو التعبير عن حقيقته التى لا يستطيع التعبير عنها، ما دامت تناقضاته تحد من طاقته على معرفة نفسه. ومعظم الأقوال العامة التى يقولها جيب عن الإسلام تزج فى الإسلام بمفاهيم لا يستطيع الدين أو الثقافة، وفقاً لتعريفه الخاص، إدراكها، فيقول مثلاً "إن الفلسفة الشرقية لم تقدّر الفكرة الأساسية للعدالة فى الفلسفة اليونانية فى يوم ما". وأما الجمعيات الشرقية فيقول إنها "على عكس معظم الجمعيات الغربية، لم تركز [نفسها] بصفة عامة لبناء منظمات اجتماعية ثابتة [أكثر من] بناء نظم مثالية للفكر الفلسفى". ويقول إن الضعف الداخلى الرئيسى فى الإسلام هو "انقطاع الارتباط بين المذاهب الدينية والطبقتين العليا والمتوسطة فى المجتمع الإسلامى"^(٩٩). ولكن جيب يدرك كذلك أن الإسلام لم يكن منعزلاً يوماً ما عن سائر العالم، وهكذا فإنه تعرض لسلسلة من حالات الانفصال الخارجى، والنقص، وقطع الارتباط بينه وبين العالم، ويشتكى من ذلك إلى القول بأن الإسلام الحديث ثمرة من ثمار اتصال 'غير متزامن' بين دين كلاسيكى وأفكار رومانسية غربية. وأن رد فعل الإسلام إزاء ذلك 'الهجوم' كان يتمثل فى إعداد 'مدرسة' من المحدثين أو الحداثيين الذين تكشف أفكارهم عن اليأس، وهى أفكار لا تناسب العالم الحديث، مثل المهدية، والقومية، وإحياء الخلافة. ومع ذلك فهو يقول إن رد فعل 'المحافظين' إزاء

الحدثة لا يقل تناقضاً مع الحدثة، إذ أدى إلى ظهور ضرب من العداء الشديد للتكنولوجيا. ولنا أن نسال إذن 'ما هو الإسلام' آخر الأمر، إذا كان يعجز عن قهر مظاهر الانفصال الداخلى فيه ويعجز أيضاً عن التعامل الصائب أو الناجع مع العوامل الخارجية المحيطة به ؟ ولسوف نجد الإجابة فى هذه الفقرة الأساسية من كتاب التيارات الحديثة :

الإسلام دين حى وحيوى، يخاطب ويجتذب القلوب والعقول والضمائر لمشترات ومثبات الملايين، إذ يحدد لهم معايير حياة تعممها الامانة ويحكمها العقل وتهديها تقوى الله. وليس الإسلام هو الذى تحجر، بل ما يسمى بالصيغ 'الصحيحة' له، أى لاهوته المذهبي وعلم الدفاع الاجتماعى عنه. وهذا هو موقع 'الانفصال'، ومصدر الاستياء الذى تشعر به نسبة كبيرة من أكثر المؤمنين به تعليماً وذكاءً، وممكن الخطر الذى يهدد المستقبل بأقصى درجة من الوضوح. ولن يستطيع أى دين أن يقارم التمزق آخر الأمر إذا استمرت الهوة قائمة بين ما يفرضه على الإرادة وبين جاذبيته لاذعان أتباعه. وعدم ظهور مشكلة 'الانفصال' عند غالبية المسلمين حتى الآن يبرر موقف علماء المسلمين من رفض الانفصاع إلى اتخاذ التدابير المتسارعة التى يوصى بها الحداثيون، ولكن انتشار الحدثة نذير بأن قضية إعادة الصياغة لا يمكن إهمالها إلى أجل غير مسمى .

وفى إطار محاولة تحديد أصول وأسباب التحجر المذكور للصيغ الخاصة بالإسلام، ربما نستطيع أيضاً أن نجد مفتاح إجابة السؤال الذى يطرحه الحداثيون، وإن كانوا قد هجزوا حتى الآن عن إجابته، ألا وهو كيف يمكن إعادة صياغة المبادئ الأساسية للإسلام دون المساس بمناصره الجوهرية^(١٠٠) .

والجزء الأخير من الفقرة مألوف إلى حد بعيد، إذ إنه يوحى بقدرة

المستشرق، وهى التى أصبحت طابعاً تقليدياً، على إعادة بناء وإعادة صياغة الشرق، ما دام الشرق عاجزاً عن فعل ذلك بنفسه. وهكذا نرى أن الإسلام عند جيب يسبق إلى حد ما الإسلام الذى يمارسه الناس فى الشرق أو يدرسونه أو يدعون إليه. ولكن إسلام المستقبل المشار إليه، ليس مجرد وهم من أوهام مستشرق نسجه من خيوط أفكاره، لكنه يقوم على "إسلام" قادر على اجتذاب جماعة المؤمنين كلهم، مادام من المحال له أن يوجد فى الواقع الفعلى. وأما السبب الذى يجعل "الإسلام" قادراً على أن يوجد فى صيغة استشرائية مستقبلية من نوع ما فهو أن الإسلام فى الشرق يتعرض للاغتصاب والانتهاك فى اللغة التى يستخدمها رجال الدين وهى اللغة التى تُفرض فرضاً على أذهان المجتمع. وما دام الإسلام صامتاً فى جاذبيته ظل آمناً، لكنه ما إن يبدأ رجال الدين المصلحون فى تولى مهمتهم (المشروعة) لإعادة صياغة الإسلام كيما يستطيع دخول العصر الحديث، حتى تبدأ المتاعب. وتنحصر هذه المتاعب، بطبيعة الحال، فيما يسميه الانفصال.

ويشير تعبير 'الانفصال' فى عمل جيب إلى أمر يزيد مغزاه كثيراً عن افتراض وجود صعوبة فكرية فى داخل الإسلام، واعتقد أنه يشير تحديداً إلى المزية الخاصة أو إلى الموقع الذى يضع المستشرق نفسه فيه حتى يكتب عن الإسلام ويُشرع له ويعيد صياغته. وفكرة الانفصال أبعد ما تكون عن الأمر الذى لمحّه جيب مصادفةً بل إنها المدخل المعرفى إلى موضوعه، وهى بعد ذلك بُرجُ المراقبة الذى يستطيع منه مشاهدة الإسلام فى كل ما كتب وفى جميع المناصب ذات النفوذ التى شغلها. أى إن جيب كان يقف ويكتب ويعيد الصياغة من موقع ما بين 'الجاذبية الصامتة' للإسلام، وهى التى تستجيب لها جماعة من المؤمنين بالذهب 'الصحيح' لا يتميز أفرادها عن بعضهم البعض، وبين صورة الإسلام اللفظية، والتى لا تزيد عن كونها لفظية، والتى يقدمها فريق ضالٌّ من الدعاة السياسيين والكتبة اليائسين والمصلحين الانتهازيين، وكان يقول فى ما يكتبه إماً ما لا يستطيع الإسلام أن يقوله أو ما لا يريد رجال الدين الإسلامى أن يقولوه. وكان ما يكتبه جيب، من ناحية معينة،

يتقدم الإسلام زمنياً بمعنى أنه كان يسمح بأن تأتى لحظة ما فى المستقبل يستطيع الإسلام فيها أن يقول ما لا يستطيع الآن قوله، ولكن كتابات جيب كانت، من زاوية أخرى مهمة، سابقة على دين الإسلام زمنياً باعتباره مجموعة متماسكة من العقائد "الحية"، ما دامت هذه الكتابات قد استطاعت إدراك "الإسلام" فى صورة الجاذبية الصامتة للمسلمين قبل أن يصبح دينهم مثاراً للمجادلات أو الممارسات أو المناظرات الدينية.

يتميز عمل جيب إذن بالتناقض، فمن التناقض أن يتحدث المرء عن "الإسلام" لا بالصورة التى يتحدث بها عنه رجال الدين المؤمنون به ولا بالصورة التى كان يمكن أن يتحدث بها أتباعه من غير رجال الدين لو استطاعوا، ولكن هذا التناقض بطمسه إلى حد ما ذلك الموقف المتنافيزبقى الذى يسود عمله بل ويسود تاريخ الاستشراق الحديث كله، وهو الذى ورثه من أساتذته، مثل ماكدونالد. إذ يتخذ الإسلام والشرق مكانة 'خارج الواقع الفعلى'، ومكانة مختزلة من الناحية 'الظاهرية' أى من ناحية وجودها فى الوهم، وهى التى لا يستطيع إدراكها إلا الخبير الغربى وحده. فمئذ بداية التأملات الغربية فى الشرق والشرق لا يعجز إلا عن غميل ذاته. فالأدلة الخاصة بالشرق لا تقبل التصديق إلا إذا صهرتها نيران عمل المستشرق وطهرتها من الشوائب فأكسبها الصلابة. والأعمال الكاملة لجيب تزعم أنها تقدم الإسلام (أو المحمدية) كما هى الآن وأيضاً فى الصورة التى قد تتخذها. وبالتعبير المتنافيزبقى يتحد الجوهر مع الحتم، ولو لم يكن جيب يتخذ موقفاً ميتافيزيقياً ما كتب مقالته الشهيرين "بناء الفكر الدينى فى الإسلام" و "تفسير للتاريخ الإسلامى" دون أن يكثر للتمييز بين المعرفة الموضوعية والمعرفة الذاتية فى غضون نقده لماسينيون^(١٠). وأقوال جيب عن "الإسلام" ذات نبرات ثقة واطمئنان توحى بالمهابة التى يوحى بها أرباب اليونان. وهو لا يرى أى انفصال بين الصفحة التى يَسْوُدُّها وبين الظاهرة التى تصنفها هذه الصفحة، ولا يرى بينهما تفاوتاً إذ يقول بنفسه إن كلاً منهما يمكن اختزاله فى الآخر. وعلى هذا النحو يتمتع "الإسلام" ووصف جيب له معاً بوضوح

عقلانى هادئ ويشتركان فى عنصر واحد هو الصفحة المنمقة التى يُسوِّدها الباحث الإنجليزى .

وأنا أرى دلالة كبيرة لمظهر الصفحة التى يكتبها المستشرق باعتبارها شيئاً مطبوعاً، وأرى دلالة كبيرة للنموذج الذى ترمى إلى تقديمه . ولقد سبق لى الحديث فى هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو المرتبة وفق الحروف الأبجدية، وعن الأوراق الهائلة العدد لكتاب وصف مصر وعن مذكرة رينان التى تجمع بين المختبر والمتحف، وعما يحذفه إدوارد لين وما يقصه من قصص قصيرة فى كتابه عن المصريين المحدثين، وعن المقتطفات التى أدرجها ساسى فى منتخباته، وما إلى ذلك بسبيل . فهذه الصفحات علامات على صورة ما للشرق، وعلى صورة ما للمستشرق، مقدمة إلى القارئ . وتتمتع هذه الصفحات بنظام أو بمنطق يتيح للقارئ أن يفهم " الشرق " بل وأن يفهم المستشرق أيضاً، بصفته مفسراً، وعارضاً، وشخصية، ووسيطاً، وخبيراً نموذجياً (ويمثل الخبرة) . وهكذا استطاع جيب وماسينيون ببراعة تسويد صفحات تلخص تاريخ الكتابة الاستشراقية فى الغرب، بالصورة التى يتجسد فيها هذا التاريخ فى أسلوب يختلف فى تعميمه وفى تناوله للأماكن المختلفة، بعد أن تحول آخر الأمر إلى اتخاذ صورة موحدة فى البحث العلمى الذى ينحصر فى الكتابة عن فكرة واحدة، إذ تصادف عند جيب وماسينيون ما يسمى بالعينة الشرقية، والتطرف الشرقى، والوحدة المعجمية الشرقية، والسلسلة الشرقية المتوالية الحلقات، والنموذج الشرقى، وهما يخضعان ذلك كله لسلطة التحليل العقلانى التى تتمتع باليد الطولى وبأسلوب النشر الذى يسير فى خط واحد لا يحيد عنه، والذى نراه فى المقالات القصيرة والطويلة والكتب العلمية . وعلى امتداد الفترة التى شهدت إنتاجهما، أى منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتى أوائل الستينيات، تعرضت ثلاثة من الأشكال الرئيسية للكتابة الاستشراقية لتحول جذرى، وهى شكل الموسوعة، وكتاب المنتخبات، والانطباعات الشخصية، بمعنى أن سلطة هذه الأشكال قد أعيد توزيعها أو نشرها فيما بين أشكال أخرى أو قل إنها فقدت شكلها الأصلى

تمامًا، إذ كان العمل فيها يحال إلى لجنة من الخبراء (كاللجنة التي وضعت دائرة المعارف الإسلامية، و تاريخ كيمبريدج للإسلام) أو يتحول إلى مستوى أدنى من مستويات ' الخدمة' (مثل تعليم مبادئ اللغة الذي لا يهيئ المتعلم للعمل في السلك الدبلوماسي، على نحو ما شهدناه في حالة منتخبات ساس، ولكن لدراسة علم الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ) أو يتحول إلى مجال الكشف المثير (وهو ما يتصل بالشخصيات أو بالحكومات لا بالمعرفة، ولورنس هو المثال الواضح على ذلك). لقد شهدنا كيف كان يجب يكتب بأسلوب ينم بهدوء عن عدم اكتراث وإن كان في حقيقته يعتمد على التابع المنطقي العميق، وأربنا كيف كان ماسينيون يتمتع بملَكة الفنان الفطرية، ولا يرى مغالاة في أى إشارة يأتى بها مادامت تخضع لموهبة التفسيرية الفذة، ولقد تمكن هذان الباحثان من الدفع بما يتمتع به الاستشراق الأوروبي من سلطة، وهى التى تقوم فى جوهرها على توحيد مذاهبها، إلى أقصى مدى تستطيع بلوغه. أما الواقع الجديد الذى ظهر فى أعقابهما - وهو الأسلوب التخصص الجديد - فكان، بصفة عامة، أنجلوأمريكياً، وكان، بصفة خاصة، يتمثل فى لغة العلوم الاجتماعية الأمريكية. وفى هذا الواقع الجديد انقسم الاستشراق القديم إلى أجزاء كثيرة، لكنها ظلت جميعاً ' نخدم' العقائد الاستشراقية التقليدية.

وإبعاً، آخر مرحلة

بدأ ظهور شخصية العربى المسلم فى الثقافة الشعبية الأمريكية منذ الحرب العالمية الثانية، وبصورة أوضح بعد كل حرب بين العرب وإسرائيل، وذلك حتى بعد الانحسام الشديد الذى بدأ العربى يحظى به فى الحياة الأكاديمية، وفى عالم تخطيط السياسات، ودنيا التجارة والأعمال، وهو ما يرمز إلى تغير كبير فى التشكيلات الدولية للقوى، إذ لم تعد فرنسا وبريطانيا تشغلان الموقع الرئيسى على مسرح السياسة العالمية، بعد أن حلت السلطة الأمريكية المهيمنة محلَّهما، وظهرت شبكة شاسعة الأطراف من المصالح التى تربط ما

بين جميع مناطق العالم التي كانت مستعمرة وبين الولايات المتحدة، كما إن فروع التخصص الأكاديمي التي انتشرت أصبحت تقوم على تقسيم جميع الباحث اللغوية السابقة التي كانت أوروبا مقرأ لها، مثل الاستشراق، (وتقييم الروابط فيما بينها أيضاً) فلدينا الآن من يسمى "التخصص في منطقة ما" وهو الذي يزعم الخبرة بذلك الاقليم، ويضع تلك الخبرة في خدمة الحكومة أو رجال الأعمال أو كليهما. وهكذا فإن المعرفة الهائلة، شبه المادية، المخترنة في حوليات الاستشراق الحديث - على نحو ما سجلها، مثلاً، جول مول في التوثيق المحكم الذي أعده عن ذلك المجال في القرن التاسع عشر - قد تعرضت 'للتدويب' والدفع بها في أشكال جديدة، وأصبحنا نشاهد الآن ضرورياً منوعة من الصور 'المهجنة' التي تمثل الشرق وهي تتنقل في الثقافة من مكان لمكان. ولقد كانت للصور التي تمثل اليابان، والهند الصينية، والصين، والهند، وباكستان، أصداؤها الشاسعة، ولا تزال تحدث هذه الأصدا، كما كانت تتعرض للمناقشة في أماكن كثيرة، لأسباب واضحة. كما كان للعرب وللإسلام صور تمثلها أيضاً، وسوف نناقشها هنا وهي تلح على الأذهان إلحاحاً، بأشكالها الممزقة المتقطعة، على تمتعها بالقوة والتماسك الأيديولوجي، وإن لم يتعرض الكثيرون لمناقشة ذلك الإلحاح الذي بذل الاستشراق الأوروبي التقليدي كل ما يملك فيه داخل الولايات المتحدة.

١- الصور الشعبية والصور التمثيلية في العلوم الاجتماعية: هالك بعض النماذج التي توضح كيف يمثلون صورة العربي اليوم في أمريكا، وسوف تلاحظ السهولة التي يبدو أن "العربي" يقبل التحول بها إلى صور تمثله وتختزل حقيقته - وكلها صور مفروضة وحسب - وانظر كيف يفرضونها عليه فرضاً. كان المسئولون قد وضعوا تصميم الزى الخاص بالاحتفال بالدفعه العاشرة من خريجي جامعة برنستون عام ١٩٦٧ قبل نشوب حرب يونيو، وكان رمز الزى هو الجسو العربي، من حيث الثوب الفضفاض وغطاء الرأس والصندل، وهو رمز وحسب، لأنه من الخطأ وصف الملابس بأكثر من كونها

مظهرًا موحياً. وما إن وقعت الحرب، واتضح أن الرمز العربي سوف يسبب الحرج للجامعة، حتى قرر المسئولون تغيير خطة الاحتفال، فتقرر الإبقاء على الزى المتفق عليه سلفاً ولكن كان على أفراد الدفعة أن يسيروا فى موكب وقد وضعوا أيديهم فوق رؤوسهم رمزاً للهزيمة المنكرة: كان ذلك هو ما آل إليه العربي، أى إنه تحول من الصورة النمطية الباهتة باعتباره من الرُّحل راكبي الجمال إلى صورة كاريكاتورية ساخرة باعتباره تجسيدا للعجز ويُسر القهر، ولم يكن النطاق المسموح به للعربي يزيد عن ذلك.

ولكن العربي عاد للظهور بعد عام ١٩٧٣ فى كل مكان فى صورة تنذر بخطور أشد، فكثيراً ما كانت تظهر الرسوم الكاريكاتورية التى تصور شيخاً عربياً يقف خلف مضخة للبنزين، ولكن هؤلاء العرب كانوا بوضوح "ساميين"، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبقة الخبيثة فى وجوههم ذات الشوارب، مظاهر بارزة تُذكرُ (السكان الذين لا ينتمى معظمهم إلى الجنس السامى) بأن "الساميين" من وراء جميع متاعبنا "نحن"، وكانت أهم المتاعب فى هذه الحالة نقص البنزين، وكان نقل العداء الشعبى للسامية من هدف يهودى إلى هدف عربى يجرى بسلاسة ويُسر، ما دام 'الشكل' فى جوهره واحداً فى الحالين.

وهكذا فإذا شغل العربي موقعاً يستلزم الانتباه له، فإنه يمثل فيه قيمة سلبية، إذ يراه الناس فى صورة من يتهدد وجود إسرائيل ووجود الغرب، أو من وجهة نظر أخرى للأمر نفسه، فى صورة عقبة أمكن تخطيها لإنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨. وأما إذا ما كان لهذا العربي أى تاريخ على الإطلاق، فلا بد أن يكون ذلك جزءاً من التاريخ الذى منحته إياه تقاليد الاستشراق (أو أخذته منه فالفارق طفيف) ومنحته إياه فى وقت لاحق تقاليد الصهيونية. كانت النظرة إلى فلسطين - من جانب لامارتين والصهيونيين الأوائل - نظرة إلى صحراء خاوية تنتظر من يزرعها فتزهر وتثمر، وتفترض أن سكانها من الرُّحل الذين لا قيمة لهم وأنهم لا ينتمون بحق فعلى فى الأرض ومن ثم فليست لهم حقيقة ثقافية أو قومية. وهكذا أصبحت النظرة إلى العربي

تصوره في صورة الظل الذي يتبع اليهودى أينما حلَّ وارتحل، ومن الممكن للغربي أن يودع في ذلك الظل أى قدر لديه من الشكوك الكامنة والتقليدية إزاء الشرق، لأن العرب واليهود ساميون شرقيون، أى إن صورة اليهودى في أوروبا قبل نشأة النازية قد أصبحت ذات شقين، بمعنى أننا أصبحنا نشهد الآن بطلاً يهودياً يتركب من 'الإجلال' الذى أعيد تشكيله للمستشرق المفامر الرائد (مثل بيرتون ولين ورينان) ومن ظِلِّه الذى يزحف خلفه ويثير خوفاً غامضاً ألا وهو الشرقي العربى. وهكذا كانت هذه الصورة تعزل العربى عن كل شيء باستثناء الماضى الذى خلقت له الجدلية الاستشراقية، وتغلُّه بأصفاة مصير يثبته في مكانه ويحكم عليه بسلسلة من ردود الأفعال يعاقبه عليها "سيف إسرائيل الرهيب العاجل" - بتعمير برابارا توكمان، وهو تعبير 'لاهووى'.

ولكن العربى، إلى جانب عدائه للصهيونية، هو الذى يوفر النفط للناس، وهى من خصائصه السلبية الأخرى لأن معظم ما كتب عن النفط العربى يراى بين المقاطعة البترولية فى ١٩٧٣ - ١٩٧٤ (وهى التى لم يستفد منها أساساً إلا شركات النفط الغربية ونخبة حاكمة عربية محدودة) ويون غياب أى مؤهلات أخلاقية لامتلاك مثل هذه الاحتياطات الهائلة من النفط. وأكثر الأسئلة المطروحة شيوعاً يقول، دون التلطف المعتاد فى التعبير، لماذا يُمنح أمثال هؤلاء العرب الحق فى مواصلة تهديد العالم المتقدم (والحضر والديموقراطى وصاحب الأخلاق الحميدة). ومن أمثال هذا السؤال تنبع الفكرة المتواترة والداعية إلى قيام مشاة البحرية بغزو حقول النفط العربية.

وأما فى السينما والتلفزيون فتربط صورة العربى إما بالفسوق أو الحياة وسفك الدماء، فهو يظهر فى صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل المنحط، القادر ولاشك على أن يحيك مؤامرات خبيثة بارعة، لكنه فى جوهره يتلذذ بتعذيب غيره، خئون، وضعيف. ومن الأدوار التقليدية للعربى فى السينما دور تاجر الرقيق، وسائق الجمال، والصراف، والوغد الجذاب، وكثيراً ما يظهر القائد العربى (للعصابة لمصوص أو قراصنة أو جماعة من

”الاهالي“ المتمردين) في صورة من يسخر من البطل الغربي الذي أسروه مع صاحبه الشقراء (وصورتها تنضح بالخلق السوى) قائلاً ”سوف يقتلكما رجالي - ولكنهم يريدون التسليّ أولاً“. وهو يرمقهما بنظرات خبيثة موحية أثناء حديثه، وهذه هي الصورة المنحطة الحديثة لشخصية الشيخ التي قام بها فالنتينو. وأما في النشرات أو الصور الإخبارية فالعربي يظهر دائماً في حشود كبيرة، وينتفى اعتباره فرداً يتمتع بخصائص أو خبرات شخصية. ومعظم الصور تمثل الغضب الجماهيري الجامح والبؤس، أو الحركات غير العقلانية (التي تبدو شاذة ومبتوساً منها). وخلف جميع هذه الصور يكمن التهديد بخطر الجهاد، أو الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يستولون على العالم.

وتُشتر بانتظام الكتب والمقالات التي تتناول الإسلام والعرب والتي لا تمثل أى تغيير على الإطلاق في الجدليات الضارية المناهضة للإسلام في العصور الوسطى وعصر النهضة. ولم يحدث أن تعرضت طائفة عرقية أو دينية أخرى لثبات كل ما يكتب أو يقال عنها تقريباً دون الطعن فيه أو الاعتراض عليه. ويقول مرشد دراسات طلاب مرحلة الليانس في كلية كولبيا لعام ١٩٧٥ عن منهج اللغة العربية إن نصف كلمات تلك اللغة مرتبط بالنعف، وإن العقل العربي، كما ”يتجلى“ في اللغة، طنان أجوف، ونرى في مقال حديث بقلم إميث تيريل، نشرته مجلة هاربر، قدراً أكبر من العنصرية والظلف بالباطل إذ يزعم المقال أن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية، وأن العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية^(١٠٢). وقد صدر مسح بعنوان العرب في الكتب الدراسية الأمريكية يكشف عن أغرب المعلومات الخاطئة وأكثرها إثارة للدهشة، أو قل عن أشد صور الطوائف العرقية الدينية تعبيراً عن بلادة الخس. ويزعم أحد الكتب أن ”أبناء هذه المنطقة العربية“ يندر أن يعرف أحد منهم وجود أسلوب أفضل للعيش“ ثم يقول بنبرة أسرة ”ترى ما الذى يربط بين أهل الشرق الأوسط جميعاً؟“ ويجب دون تردد قائلاً ”إن تلك الرابطة هي العداء العربي - والكراهية العربية - لليهود ولأمة إسرائيل“ وإلى جانب مثل هذه ’المادة‘ نقرأ ما يلي

عن الإسلام، في كتاب آخر: "دين المسلمين، الذي يسمى الإسلام، بدأ في القرن السابع، وكان الذي بدأه تاجر غنى في الجزيرة العربية يدعى محمداً، وقد زعم أنه نبي، ووجد أتباعاً له بين سائر العرب، وقال لهم إن الله قد اصطفاهم لحكم العالم". وهذه النبذة من 'المعرفة' تتلوها أخرى، تجارها في 'الدقة' وهي: "وبعيد وفاة محمد، جُمعت تعاليمه وسُجّلت في كتاب يسمى القرآن، وهو الذي أصبح الكتاب المقدس للإسلام"^(١٠٣).

وهذه الأفكار اللفظة تلفي التأييد لا المعارضة من الأكاديمي الذي يتولى دراسة الشرق الأدنى العربي. (ومن الجدير بالذكر، بهذه المناسبة، أن جامعة برنستون التي أشرت إليها آنفاً شهدت جامعة تعترض بقسم دراسات الشرق الأدنى الذي أنشئ فيها عام ١٩٢٧، وهو أقدم قسم من نوعه في البلاد). خذ مثلاً التقرير الذي أعده مورو بيرجر عام ١٩٦٧، وهو أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون، بناءً على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، وكان عندها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط، وهي الجمعية المهنية التي تضم الباحثين المعنيين بجميع جوانب حياة الشرق الأدنى "أساساً منذ نشأة الإسلام من وجهة نظر علم الاجتماع والعلوم الإنسانية"^(١٠٤) والتي تأسست في عام ١٩٦٧، وقد جعل عنوان دراسته "دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: التطورات والاحتياجات" ونشرها في العدد الثاني من نشرة تلك الجمعية. ويبدأ بيرجر باستعراض أهمية هذا الإقليم استراتيجياً واقتصادياً وسياسياً للولايات المتحدة، ثم يعرب عن تأييده لشئى مشروعات دعم البرامج الدراسية في الجامعات التي اضطلعت بها حكومة الولايات المتحدة والمؤسسات الخاصة - مثل قانون التعليم الخاص بالدفاع الوطني الصادر في عام ١٩٥٨ (والذي يمثل مبادرة مستلزمة مباشرة من نجاح الاتحاد السوفيتي في إطلاق القمر الصناعي الأول 'سپوتنيك') وإقامة الروابط بين مجلس بحوث العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط - ويتهى بيرجر إلى النتائج التالية:

لا يعتبر إقليم 'الشرق الأوسط وشمال إفريقيا' الحديث مركزاً

للإنجاز الثقافى العظيم، وليس من المحتمل أن يصبح كذلك فى المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة الاقليم أو لغاته غير مجزية فى ذاتها من زاوية الثقافة الحديثة.

... وليس إقليمنا مركزاً لقوة سياسية كبرى ولا يتمتع بإمكانات اكتساب هذه القوة ... وأهمية الشرق الأوسط السياسية المباشرة للولايات المتحدة آخذة فى الانحسار (ويصدق ذلك بدرجة أقل على شمال إفريقيا) بالمقارنة بإفريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأقصى (حتى من زاوية "احتلال العناوين الرئيسية" أو تسميته فى "المتاعب").

... وهكذا فإن الشرق الأوسط المعاصر لا يتمتع إلا بقدر ضئيل من الخصائص التى تبدو مهمة فى اجتذاب أنظار الباحثين. ولكن هذا لا يتقص من صحة دراسة المنطقة والقيمة الفكرية لهذه الدراسة، ولا من نوعية العمل الذى يقوم به الباحثون فيها، وإن كان يضع حدوداً، وعلينا أن ندركها، لطاقة المجال على قبول الزيادة فى أعداد الباحثين والدارسين فيه^(١٠).

من الواضح أن ما يتنبأ به بيرجر هنا يدعو للأسف إلى حد كبير، ويزيد من هذا الأسف أن المسئولين لم يكلفوه بوضع هذا التقرير بسبب خبرته فحسب بالشرق الأدنى، بل لأنهم كانوا يتوقعون منه - على نحو ما ينتزع فى ختام التقرير - أن يكون فى موقع يُمكنه من التنبؤ بمستقبل الإقليم ومستقبل السياسات الخاصة به. واعتقد أن عجزه عن أن يدرك أن الشرق الأوسط يتمتع بأهمية سياسية كبرى، وأنه قد يكتسب قوة سياسية كبيرة، لا يعتبر انحرافاً عارضاً فى الحكم، فالخطئان الرئيسيان اللذان يرتكبهما بيرجر واردان فى الفقرتين الأولى والأخيرة، وكلاهما ينحدر تاريخياً من سلالة الاستشراق على نحو ما درسناه حتى الآن. فإذا نظرنا إلى ما يقوله بيرجر عن عدم وجود إنجاز ثقافى عظيم، وما ينتهى إليه بشأن دراسة الإقليم فى المستقبل - أى إن الشرق الأوسط لا يجتذب اهتمام الباحثين بسبب وجوه ضعفه

المتأصلة - وجدنا تكراراً دقيقاً للرأى الاستشراقى المعتمد الذى يقول إن الساميين لم يَنشؤوا قط ثقافة عظمى، وإن العالم السامى، كما قال رينان مراراً وتكراراً، أفقر من أن يجتذب الاهتمام العالمى يوماً ما. ومعنى هذا أن بيرجر كان يؤكد موقفه الأساسى باعتباره مستشرقاً، فهو يكرر الأحكام التى أصبحت تقليدية راسخة، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يدرك ما تشهده عيناه، إذ لم يكن بيرجر يكتب ما كتب منذ خمسين سنة، بل فى الفترة التى كانت الولايات المتحدة تستورد فيها نحو عشرة فى المائة من إمدادات نفطها من الشرق، وكانت استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية فى المنطقة بالغة الضخامة. وما يقوله، فى الواقع، هو إنه لولا أشخاص من أمثاله لانتهى مصير الشرق الأوسط إلى النجاة، وإنه لولا دوره فى الوساطة والتفسير لما تمكن أحد من فهم ذلك المكان، لسببين: الأول أن ما يتطلب الفهم فيه محدود وغريب إلى حد بعيد، والثانى هو أن المستشرق وحده هو الذى يستطيع تفسير الشرق، ما دام الشرق يعجز عجزاً متأسلاً عن تفسير ذاته.

وأما أن بيرجر لم يكن مستشرقاً كلاسيكياً عندما كتب هذا الكلام (فهو ما لم يكنه وليس كذلك حتى الآن) بقدر ما كان عالم اجتماع محترف، فذلك لا يقلل من مدى الدِّين الذى يدين به للاستشراق وإنكاره. ومن بين هذه الإنكار نزعاً اكتسبت شرعية خاصة، وهى نزعته النفور من المادة التى تمثل القاعدة الرئيسة لدراسته وخفض قيمتها، وكانت نزعته بلغ من قوتها عند بيرجر تعميم الحقائق الفعلية التى تشهدها عيناه، وهى تؤدى إلى ما هو أعجب، إذ لا تُلزمه بأن يسأل نفسه: لماذا يوصى أى فرد بتكريس حياته لدراسة ثقافة الشرق الأوسط، على نحو ما فعل هو، ما دام ذلك الإقليم "ليس مركزاً للإنجاز الثقافى العظيم"؟ والباحثون قد يدرسون، أكثر من الأطباء مثلاً، ما يحبونه وما يحظى باهتمامهم، ولا يدفع الباحث إلى دراسة ما لا يمكن له تقديره إلا الإحساس المبالغ فيه بالواجب الثقافى. ولكن هذا الإحساس بالواجب ذاته هو الذى عمل الاستشراق على رعايته وتأكيد، لأن الثقافة بصفة عامة قد وضعت المستشرق خلف 'التاريس'

فأصبح في عمله المهني يواجه الشرق - بضروب همجيته وغرابته وتجرده - ويحافظ على ابتعاده باسم الغرب .

وأنا أشير إلى بيرجر باعتباره مثالاً على الموقف الأكاديمي تجاه الشرق الإسلامي، إذ يوضح لنا هذا المثال كيف يدعم المنظور العلمي الصور الكاريكاتورية التي تحظى بالدعاية في الثقافة الشعبية، ولكن بيرجر أيضاً يرمز إلى أشد صور التحول في الاستشراق شيوعاً، ألا وهو تحوله من مبحث في فقه اللغة في المقام الأول، وفهم عام وغامض للشرق، إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع. لم يعد المنشرق يحاول أولاً إجادة اللغات 'الباطنة' للشرق، بل يبدأ باعتباره متخصصاً في علم الاجتماع في "تطبيق" علمه على الشرق أو على أى مكان آخر، وهذه هي المساهمة الأمريكية الخاصة في تاريخ الاستشراق، وقد نشأت، على وجه التقريب، في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة، حين وجدت الولايات المتحدة أنها تشغل الموقع الذي أخلته بريطانيا وفرنسا، وأما الخبرة الأمريكية بالشرق قبل تلك اللحظة 'الاستثنائية' فكانت محدودة: كان بعض الكتاب الأمريكيين الذين يشعرون بالعزلة الثقافية مثل هيرمان ملفيل يبدون اهتماماً بالشرق، وبعض الكتاب الآخرين من أمثال مارك توين يزورون الشرق ويكتبون عنه، وكان دعاة مذهب 'التعالية' يرون الروابط القائمة بين الفكر الهندي وتفكيرهم، وكان بعض رجال اللاهوت المسيحي ودارسي الكتاب المقدس يتعلمون اللغات الشرقية الخاصة بالكتاب المقدس، وكانت تقع بعض اللقاءات مع قراصنة البربر وأمثالهم، دبلوماسياً وحربياً، وبعض الحملات البحرية المتفرقة في الشرق الأقصى، وكذلك، كما هو معروف، البعثات التبشيرية إلى كل مكان في الشرق، ولكن الولايات المتحدة لم تشهد تقاليد استشراقية تمثل استثماراً عميق الجذور، وهكذا فإن المعرفة بالشرق لم تتعرض مطلقاً لخطوات التنقيح وإقامة الشبكات وإعادة البناء التي بدأت في دراسة فقه اللغة، وهي التي مرّت بها في أوروبا. أضف إلى ذلك أن الولايات المتحدة لم تستثمر الشرق في الإبداع الأدبي مطلقاً، ربما لأن الحدود التي اتجهت الأنظار إلى 'استثمارها'،

أو التي يُعتد بها، كانت تقع في الغرب الأمريكي. وهكذا أصبح الشرق، في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة، قضية إدارية أو مسألة خاصة بالسياسات الأمريكية، لا قضية عامة شاملة على نحو ما كانت الشرق بالنسبة لأوروبا على امتداد قرون طويلة. وهكذا دخل الساحة عالم الاجتماع والخير الجديد، وهما اللذان تكفلا بحمل لواء الاستشراق، وإن كانت سواعدهما أضعف قليلاً من سواعد أسلافهم. ولقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغييرات فيه حتى اختلفت معالمه اختلافاً شبه كامل. ولكن المستشرق الجديد خلف الأسلاف، على أية حال، في اتخاذ مواقف العداء الثقافية والمحافظة عليها.

ومن الملامح البارزة للاهتمام الأمريكي الجديد بالشرق من منظور علم الاجتماع تجنبه الغريب للأدب، فقد تقرأ صفحات لا تحصى مما يكتبه الخبراء عن الشرق الأدنى الحديث دون أن تصادف إشارة مفردة للأدب، إذ يبدو أن 'الخير' بالإقليم يهتم أشد اهتمام بما يعتبره "حقائق"، وربما أدى النص الأدبي إلى 'اضطراب' في هذه الحقائق. وحصيلة تأثير هذا التجاهل العجيب للوعي الأمريكي الحديث بالشرق العربي أو الإسلامي هو حبس الإقليم وسكان الإقليم في قالب فكري مغلق، بعد اختزال هذا وذاك في "مواقف" و "اتجاهات" وإحصائيات، وباختصار بعد سلبهما الطابع الإنساني. فلما كان الشاعر أو الروائي العربي، وما أكثر أعدادهما، يكتب عن خبراته وعن قيمه وعن إنسانيته (مهما تبلغ غرابتها) فإنه يؤدي في الواقع إلى ارتباك شتى الأنساق (أي الصور، أو القوالب اللفظية أو التجريدات) التي تمثل الشرق. فالنص الأدبي يتكلم مباشرة، إلى حد ما، عن حقيقة واقعة حية، لا ترجع قوتها إلى كونها عربية أو فرنسية أو إنجليزية، بل تكمن في حيوية الكلمات التي تؤدي - بالاستعارة التي يستخدمها فلوير في إغراء القديس أنطوان - إلى سقوط الأصنام من أيدي المستشرقين وإرغامهم على التخلي عن تلك الاطفال المشلولة العظيمة، أي أفكارهم عن الشرق، التي تحاول أن تزعم أنها الشرق.

ويعتبر غياب الأدب، وموقف فقه اللغة الضعيف نسبياً في الدراسات

الأمريكية المعاصرة للشرق الأدنى، نماذج توضح الاتجاه الغريب الضعيف نسبياً في الاستشراق الأمريكي، والمؤكد أن وصفى إياه بالاستشراق يمثل خروجاً عن القاعدة، إذ ما أندر أن نجد فيما يفعله الخبراء الأكاديميون بالشرق الأدنى اليوم ما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذى بلغ نهايته بالانجليزى جيب والفرنسى ماسينيون، فأهم ما يتكرر لديهم، كما قلت، هو عداء ثقافى معون وإدراك لا يعتمد على فقه اللغة بقدر ما يعتمد على ما يسمى "الخبرة". ونحن نرى، من زاوية النسب، أن الاستشراق الأمريكى الحديث ينحدر من أصلاب مدارس اللغات التى أنشأها الجيش فى أثناء الحرب وبعدها، ومن اهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم غير الغربى، والمنافسة مع الاتحاد السوفيتى فى إطار الحرب الباردة، والآثار الباقية للمواقف التبشيرية تجاه الشرقيين الذين أصبحوا يعتبرون 'جاهزين' للإصلاح وإعادة التعليم. وإذا كانت الدراسة الخارجة عن إطار فقه اللغة لللغات الشرقية 'الباطنة' مفيدة لأسباب استراتيجية مبدئية، وواضحة، فإنها مفيدة أيضاً فى إضفاء سمة السلطة على "الخبير"، إلى درجة تقرب من الإيمان الأعمى به، وهو الذى يستطيع أن يتعامل، فيما يبدو، مع مادة باللغة الغموض ببراعة فائقة.

ولا تشغل دراسة اللغة مكانة مرموقة على سلم الموضوعات الذى أقامه علم الاجتماع، إذ لا تزيد عن كونها أداة لتحقيق غايات أسمى، ولا نعتبر قطعاً وسيلة لقراءة النصوص الأدبية. ففي عام ١٩٥٨، على سبيل المثال، قام معهد الشرق الأوسط، وهو مؤسسة شبه حكومية أنشئت لمتابعة ورعاية الاهتمام البحثى بالشرق الأوسط، بإصدار تقرير عن البحوث الجارية، وفيه قسم بعنوان "الحالة الراهنة للدراسات العربية فى الولايات المتحدة" (كتبه - وهذا فى ذاته طريف - أستاذ للغة العبرية) وله تصدير موجز يقول "لم تعد معرفة اللغات الأجنبية، مثلاً، مجالاً مقصوراً على الباحثين فى العلوم الإنسانية، بل إنها أداة عمل فى أيدي المهندسين والاقتصاديين وعالم الاجتماع وكثير من المتخصصين الآخرين". والتقرير كله يؤكد أهمية اللغة العربية لكبار موظفى شركات النفط، والفنيين، وأفراد الجيش، ولكن

موضوع الحديث الرئيسى فى التقرير ينحصر فى الجمل الثلاث التالية "يتخرج فى الجامعات الروسية الآن من يتحدثون العربية بطلاقة، وقد تَبَيَّنَتْ روسيا أهمية استمالة قلوب الناس من خلال عقولهم، باستخدام لغتهم القومية، ولا حاجة بالولايات المتحدة للتكؤ فى تطوير برنامج دراسة اللغات الأجنبية فيها"^(١٠٦). وهكذا نرى أن اللغات الشرقية تدخل فى إطار هدف ما من أهداف السياسات - على نحو ما كانته دائماً، إلى حد ما - أو فى إطار جهد دعائى متصل قائم. ومن منظور هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة لتنفيذ أطروحات هارولد لاسويل عن الدعاية، وهى التى تقول: ليست العبرة بما يكون الناس عليه أو ما يعتقدونه من أفكار، بل بما يمكن أن نجعلهم عليه ونجعلهم يعتقدونه:

يجمع موقف صاحب الدعاية فى الواقع بين احترام الفردية وبين اللامبالاة بالديموقراطية الشكلية، فأما احترام الفردية فينشأ من أن العمليات الواسعة النطاق تعتمد على دعم الجمهور والخبرة بالطابع المتغير للأفضليات البشرية . . . والاحترام المذكور للأفراد فى وسط الجمهور لا يستند إلى مذاهب ديموقراطية جامدة تقول بأن الناس أفضل من يحكم على مصالحهم، أو الانتقال بسرعة من بديل إلى بديل دون أسباب صلبة، أو التعلق بفرع إلى شذرات صخرة معشبة طال عليها القدم، إذ إن حساب إمكانات ضمان تغيير دائم فى العادات والقيم يتطلب ما يزيد كثيراً عن تقدير أفضليات الناس بصفة عامة، أى إنه يعنى أن نأخذ فى حسابنا نسيج شبكة العلاقات التى تربط الناس بعضهم ببعض، والبحث عن دلائل لما يفضلونه، وقد لا يتجلى فيه أى قصد أو عمد، ووضع برنامج موجه إلى إيجاد حل مناسب فى الواقع . . . وأما فيما يتعلق بإجراءات التكيف التى تتطلب فعلاً عمل الجمهور، فإن مهمة صاحب الدعاية تنصب على ابتداع رموز للأهداف ذات وظيفة مزدوجة تتضمن

تيسير الإيمان بها والتكيف معها. ولا بد لهذه الرموز أن تجعل الناس يتقبلونها تلقائياً . . . ومن ثمَّ فإنَّ المثل الأعلى للإدارة هو التحكم في الموقف لا من خلال فرصة السيطرة بل من خلال التكهّن . . . وصاحب الدعاية يُسَلِّمُ بأن جميع أحداث الدنيا لها أسبابها، وبأنه لا يمكن التنبؤ إلا بجانب منها فحب . . . (١٠٧)

وهكذا فإن تعلم اللغة الأجنبية يتحول إلى جزء من هجوم يَدُقُّ فهمه على السكان، مثلما يتحول دراسة إقليم أجنبي مثل الشرق إلى برنامج للسيطرة من خلال التكهّن.

لكنه لا بد لأمثال هذه البرامج أن تكتسى كسوة ليبرالية، وهو العمل المنوط بالباحثين ذوى النوايا الحسنة والمتحمسين. فالفكرة التى تلقى التشجيع هى أننا إذا درسنا الشرقيين أو المسلمين أو العرب، فسوف نستطيع "نحن" أن نعرف شعباً آخر، وأسلوب حياته، وتفكيره وهلم جرأً. ومن الأفضل دائماً، تحقيقاً لهذه الغاية، أن ندعهم يتكلمون بأنفسهم، وأن 'يمثلوا' ذواتهم (حتى ولو كانت تكمن خلف هذه الخرافة عبارة ماركس - التى يوافق لاسويل عليها - عن لويس نابليون، وهى "لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، لا بد أن يمثلهم غيرهم") ولكن ذلك لا يصدق إلا إلى حد ما، وبصورة خاصة. ففي عام ١٩٧٣، وفى أيام القلق أثناء حرب أكتوبر بين العرب وإسرائيل كلفت مجلة نيويورك تايمز اثنين بكتابة مقالتين تمثلان الجانبين العربى والإسرائيلى فى تلك الحرب. كان الجانب الإسرائيلى يمثلته محام إسرائيلى، والجانب العربى يمثلته سفير أمريكى سابق فى إحدى البلدان العربية دون أن يحمل أى مؤهلات رسمية فى الدراسات العربية. وحتى لا نتسرع فننتهى مباشرة إلى استنتاج بسيط يقول إن المجلة رأت أن العرب لا يستطيعون تمثيل أنفسهم بحسن بنا أن نتذكر أن العرب واليهود فى هذه الحالة ساميون (بالوصف الثقافى العريض الذى ناقشته فى هذا الكتاب) وأن المجلة فرضت على الجانبين أن يمثلهم غيرهم أمام جمهور غربى. ويجدر بنا أن نتذكر الفقرة التالية من إحدى

روايات الروائي الفرنسي مارسيل بروست، حيث يصف الظهور المفاجئ لآحد اليهود فى غرفة استقبال أرستوقراطية على النحو التالى :

قد يضمّر الرومانيون والمصريون والآتراك الكراهية لليهود، ولكن القوارق بين هؤلاء لا تبدو للعيان فى غرفة استقبال فرنسية، والدخول المفاجئ لآحد اليهود كأنما خرج من قلب الصحراء، وقد اتحنى جسده قابلاً مثل جسد الضيع، وامتدت عنقه مائلة إلى الامام، وأخذ يسط يديه وهو يقدم "السلامات" متباهياً، يمثّل إشباعاً كاملاً لمن يحب أن يتذوق طعم الشرق^(١٠٨).

2 - سياسة العلاقات الثقافية. إذا كان من الصحيح القول بأن الولايات المتحدة لم تصبح فى الواقع امبراطورية عالمية حتى القرن العشرين ، فمن الصحيح أيضاً أنها قد شغلت فى القرن التاسع عشر بالشرق بالصورة التى مهدت لانشغالها الإمبريالى السافر بالشرق فيما بعد. وسوف ننحى جانباً الحملات التى قامت بها ضد قراصنة البربر فى ١٨٠١ و ١٨١٥ وننظر فى تأسيس الجمعية الشرقية الأمريكية فى عام ١٨٤٢، إذ تحدث رئيس الجمعية فى أول اجتماع سنوى تعقده، وكان ذلك فى عام ١٨٤٣، واسمه جون بيكرينج، وقال بوضوح وجلاء إن أمريكا نعتزم دراسة الشرق حتى نحدو حدو الدول الإمبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بيكرينج تقول إن إطار الدراسات الشرقية - آنذاك وحالياً - إطار سياسى لا علمى وحسب . وانظر كيف يقيم الحقبة الداعية إلى الاستشراق، فى الملخص التالى، بحيث لا يكاد يكون لدينا شك فى القصد منه :

فى أول اجتماع سنوى للجمعية الأمريكية عام ١٨٤٣ بدأ رئيسها بيكرينج بعرض باهر للحقل الذى اقترح عليها أن تقوم بفرسه وتنميته، فأشار إلى الظروف المواتية إلى أقصى حد آنذاك، وإلى السلام الذى يسود فى كل مكان، وإلى زيادة حرية

دخول البلدان الشرقية، وزيادة سهولة الاتصال، إذ كانت الأرض تبدو هادئة في أيام مترنيخ ولويس فيليب، وكانت معاهدة نانكنج قد فتحت الموانئ الصينية، وبدأت السفن العابرة للمحيطات تستخدم الرِّفَاص المروحي، واستكمل مؤرسُ جهاز التلغراف الذي ابتكره، واقترح بالفعل مد الكابل الذي يعبر المحيط الأطلسي، وأما أهداف الجمعية فكانت غرس وتنمية دراسة اللغات الآسيوية والإفريقية والبولينية، وكل ما يتعلق بالشرق، والعمل على تذوق الدراسات الشرقية في هذا البلد، ونشر النصوص والترجمات والرسائل، وتكوين مكتبة وخزانة للمحفوظات. ولقد اكتمل معظم العمل في المجال الآسيوي، وخصوصاً في اللغة السنسكريتية واللغات السامية^(١٠٩).

كان مترنيخ ولويس-فيليب ومعاهدة نانكنج والرِّفَاص المروحي رموزاً توحى بالكوكبة الإمبريالية التي سوف تُسهِّلُ الاختراق البورروأمريكي للشرق. ولم يتوقف ذلك حتى الآن. بل إن رجال التبشير في الشرق الأدنى الذين اكتسبوا شهرة أسطورية في القرنين التاسع عشر والعشرين لم يضطلعوا بالدور الذي كلفهم الله به بل بالدور الذي كلفهم به إلههم هم، وثقافتهم هم ومصيرهم هم^(١١٠). ولقد كانت المؤسسات التبشيرية الأولى - مثل المطابع والمدارس والجامعات والمستشفيات وما إلى ذلك - تساهم بطبيعة الحال في تقدم المنطقة، ولكن الطابع الإمبريالي المميز لها والتأييد الذي تتمتع به من حكومة الولايات المتحدة، يزيل أي فرق بينها وبين نظائرها الفرنسية والبريطانية في الشرق. وكان موقف الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى الذي أصبح يمثل اهتماماً رئيسياً، في سياسات الولايات المتحدة، بالصهيونية وباستعمار فلسطين، قد لعب دوراً لا يستهان به في دخول الولايات المتحدة الحرب، كما إن المناقشات في بريطانيا قبل إعلان بلفور (نوفمبر ١٩١٧) وبعده كان يتجلى فيها مدى الجِدَّة التي كانت الولايات المتحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان^(١١١). وفي أثناء الحرب العالمية الثانية

وبعدها، تصاعد اهتمام الولايات المتحدة بالشرق الأوسط تصاعداً كبيراً، فكانت القاهرة وطهران وشمال إفريقيا ساحات هامة فى الحرب، ونظراً لاستغلال النفط فى تلك المنطقة واستغلال مواردها الاستراتيجية والبشرية الذى كانت بريطانيا وفرنسا رائدتين فيه، تأهبت الولايات المتحدة للاضطلاع بدورها الإمبريالى بعد الحرب.

ولم يكن أقلّ جوانب هذا الدور شأنًا "سياسة العلاقات الثقافية" - وفق التعريف الذى وضعه مورتيمر جريفرز لها عام ١٩٥٠، وقال إن هذه السياسة تتضمن محاولة الحصول على "كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمة فى الشرق الأدنى والمنشورة منذ عام ١٩٠٠" وهذه محاولة يجب "على الكونجرس فى بلدنا الإقرار بها باعتبارها من تدابير أمننا القومى". وجاء فى الحجة التى عرضها جريفرز (وأقول عرضاً إنها لقيت آذاناً صاغية إلى أقصى حد) إن القضية المعروضة تتعلق، بوضوح، بضرورة "الارتقاء كثيراً بالفهم الأمريكى للقوى التى تناوئ الفكرة الأمريكية بقبول الشرق الأدنى لنا. وأهم هذه القوى، بطبيعة الحال، هى الشيوعية والإسلام"^(١١٣) وقد أدى هذا الفلق إلى نشأة الجهاز الهائل للبحث العلمى فى الشرق الأوسط، فكأنما كان هذا الجهاز ملحقاً معاصراً بالجمعية الشرقية الأمريكية التى كانت أكثر اهتماماً بالماضى. وكان النموذج الصادق لذلك - فى استجابته لمقتضيات الأمن العام والسياسات العامة (لا البحث العلمى البحت، على نحو ما يزعمون كثيراً) - هو معهد الشرق الأوسط الذى أنشئ فى مايو ١٩٤٦ فى واشنطن، برعاية الحكومة الفيدرالية، وإن لم يكن تماماً داخل إطارها^(١١٤) وإن لم تكن هى التى أسسته. ومن رحم أمثال هذه المنظمات خرجت جمعية دراسات الشرق الأوسط، وجاء الدعم القوى من جانب مؤسسة فورد وغيرها من المؤسسات، وولدت شتى برامج الدعم للجامعات، وشتى مشروعات البحوث الفيدرالية، والمشروعات البحثية التى قامت بها هيئات متعددة، مثل وزارة الدفاع، وشركة راند، ومعهد هدمسون، والجهود الاستشارية، وجهود اكتساب المؤازرة من المصارف، وشركات النفط، والشركات المتعددة الجنسيات، وما إليها بسبيل.

وليس من قبيل الاختزال أن نقول إن هذا كله مازال يحتفظ فى معظم أنشطته العامة والتفصيلية بالنظرة الاستشراقية التقليدية التى نشأت وترعرعت فى أوروبا.

والتوازى بين الخطط الإمبريالية فى أوروبا وأمريكا بشأن الشرق (الأدنى والأقصى) واضح، وربما لم تكن الأمور التالية لا تتمتع بنفس الوضوح وهى: (أ) مدى ما تعرضت له تقاليد البحث الاستشراقى الأوروبى من تكيف ومن إضفاء الصبغة الطبيعية والالفة عليها وإشاعتها على المستوى الشعبى، وإن لم يصل ذلك إلى حد الاستيلاء عليها، ثم إدراجها فى تيار ازدهار دراسات الشرق الأوسط فى الولايات المتحدة؛ و(ب) مدى ما أدت إليه التقاليد الأوروبية من نشأة موقف متماسك فى الولايات المتحدة يشترك فيه معظم الباحثين والمؤسسات، وأساليب 'الخطاب'، والتوجهات، على الرغم من مظهر التنقيح المعاصر، إلى جانب استخدام تقنيات علم الاجتماع (من جديد) التى تتخذ مظهر التقدم البالغ. ولقد سبق لى أن ناقشت أفكار جيب، لكننى يجب أن أشير إلى أنه أصبح فى منتصف الخمسينيات مديراً لمركز هارفارد لدراسات الشرق الأوسط، وكان لشغكه وأسلوبه بفضل هذا المنصب نفوذهما المهم. وكان وجود جيب فى الولايات المتحدة يختلف من حيث ما فعله من أجل هذا المجال عن وجود الأستاذ فيليب جتّى فى جامعة برنستون منذ أواخر العشرينيات، إذ تخرج فى جامعة برنستون عدد كبير من أهم الباحثين، وأدى النوع الخاص من الدراسات الشرقية فيها إلى إثارة اهتمام كثير من الباحثين بهذا المجال، وأما جيب فكان ذا صلة أوثق بجانب الاستشراق المعنى بالسياسات العامة، وكان موقعه فى هارفارد يوجه الاستشراق إلى التركيز على منهج دراسات المناطق فى زمن الحرب الباردة إلى درجة تفوق كثيراً تركيز جتّى عليه فى جامعة برنستون.

ومع ذلك فإن عمل جيب الخاص لم يستعمل بصورة سافرة لغة 'الخطاب' الثقافى وفقاً للتقاليد التى أرساها رينان وبيكر وماسبينيون، رغم أن هذا 'الخطاب' وجهازه الفكرى وعقائده الجامدة كانت قائمة إلى حد كبير

وبصفة أساسية في عمل جوستاف فون جرونياوم وسلطته الفكرية في جامعة شيكاغو ثم في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجيليس (وإن لم تقتصر عليه) فلقد أتى إلى الولايات المتحدة في إطار الهجرة الفكرية للباحثين الأوروبيين الهاربين من وجه الفاشية^(١١) ثم كتب دراساته الاستثنائية العُرفية التي تركز على الإسلام باعتباره ثقافة كلية، واستمر من بداية حياته العملية إلى نهايتها في إصدار الأحكام العامة عليه وهي التي تتسم في جوهرها بطابع سلبي اختزالي، وكان أسلوبه لا يكاد يُقرأ إذ يشي بالعلم الفياض المتنوع في التقاليد النسوية الالمانية، والذي تظهر الأدلة المشتتة عليه في أسلوبه في أحيان كثيرة، ويشي كذلك باستيمابه لضروب التحيز التي تكتسى طابعاً علمياً زائفاً، وهي التي كانت مُحتَملة في الاستشراق الفرنسي والبريطاني والإيطالي، إلى جانب محاولة شبه مستميتة للظهور بمظهر الحياد في الملاحظة والبحث. وإذا تأملنا صفحة تمثل ذلك الأسلوب عن صورة الذات الإسلامية وجدناه يحشر فيها حشراً بضع إشارات لنصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من الفترات التاريخية، وإشارات إلى هوسبرل كذلك وفلاسفة 'ما قبل سقراط'، وإشارات إلى ليفي شتراوس وشنّى علماء الاجتماع الأمريكيين. ولكن هذا كله لا يقلل من وضوح الكراهية شبه الضاربة التي يفسرها فون جرونياوم للإسلام، إذ يسهل عليه أن يفترض أن الإسلام ظاهرة وحدوية، بخلاف أي دين آخر أو حضارة أخرى، ثم ينطلق لبيان أنه دينٌ لا إنساني، عاجز عن التطور، وعن معرفة الذات، أو الموضوعية، وأنه غير خلاق وغير علمي وسلطوي. وفيما يلي مقتطفان يمثلانه خير تمثيل، وعلينا أن نتذكر أن فون جرونياوم كان يكتب ما يكتب من موقع صاحب السلطة الفريدة التي يتمتع بها الباحث الأوروبي في الولايات المتحدة الذي يتولى مهام التدريس والإدارة ومنح المنح الدراسية لشبكة ضخمة من الباحثين في هذا المجال:

من الضروري أن ندرك أن الحضارة الإسلامية كيان ثقافي لا يشاركنا تطلعاتنا الأولية، فهو لا يهتم اهتماماً رئيسياً بالدراسة

المنهجية للثقافات الأخرى، سواء كانت تمثل غاية في ذاتها أو وسيلة للوصول إلى فهم لطابعه الخاص وتاريخه الخاص. ولو كان صدق هذه الملاحظة يقتصر على الإسلام المعاصر وحسب، لربطنا بينها وبين حال الإسلام التي تتسم بالاضطراب العميق، والتي لا تسمح له بالنظر إلى ما وراء ذاته، إلا إذا أرغم على ذلك إرغاماً، لكنها ما دامت تصدق على الماضي أيضاً، فربما حاولنا أن نربط بينها وبين العداء الأساسي للمذهب الإنساني لهذه الحضارة الإسلامية بمعنى الإصرار على رفض قبول اعتبار الإنسان حكماً أو معياراً للأمور إلى أي حد من الحدود، وبمعنى الميل إلى الرضى باعتبار الحقيقة أمراً ينحصر في وصف الأبنية النفسية، أو بتعبير آخر، في الحقيقة النفسية.

إن القومية العربية أو الإسلامية تفتقر إلى مفهوم الحق المقدس للأمة، على الرغم من استخدامها عَرَضاً للكلمة الشائعة، وتفتقر إلى شرعة أخلاقية نبوية، ويبدو أنها تفتقر أيضاً إلى الإيمان بالتقدم الآلى الذى ساد فى أواخر القرن التاسع عشر، وتفتقر قبل كل شيء إلى القوة الفكرية لكل ظاهرة أولية. فالسلطة والرغبة فى السلطة غائبتان فى ذواتهما. إلا يبدو أن هذه الجملة تفى بأى غرض من أغراض الحاجة، ولكنها ولاشك تبعث الثقة فى قلب جرونيياوم، التابعة من استخدام عبارة توحى بالتفلسف دون أن تعنى شيئاً، كأنما يريد الاطمئنان إلى أنه لا يحط من قدر الإسلام بل يتكلم عنه كلاماً حكيماً. أما يشمر به الإسلام من استياء من الاستهانة السياسية به يجعله نافذ الصبر ويعوق قيامه بالتحليل والتخطيط فى المدى الطويل فى المجال الفكرى^(١١٥).

قد نتأدب فنطلق صفة 'الجدلية' على مثل هذا الكلام فى معظم السياقات الأخرى، أما فى سياق الاستشراق، بطبيعة الحال، فإنه 'معتمد'

نسبيًا، وكان يعتبر في عداد الحكمة المعتمدة في الدراسة الأمريكية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، أساسًا بسبب الصبغ الثقافي الذي يتمتع به الباحثون الأوروبيون. ولكن القضية هي أن العاملين في هذا المجال يقبلون عمل فون جرونيباوم دون مناقشة، حتى ولو عجز هذا المجال اليوم عن الإتيان بأشخاص من أمثاله. ومع ذلك فقد تصدى باحث واحد لوضع دراسة نقدية جادة لأراء فون جرونيباوم، وهو المؤرخ المغربي وصاحب النظريات السياسية عبد الله العروى.

ويستخدم هذا الباحث ظاهرة التكرار الاختزالي في عمل فون جرونيباوم أداةً عمليةً للقيام بدراسة النقدية المناهضة للاستشراق، فيسأل نفسه لماذا لا يتغير طابع الاختزال في عمل جرونيباوم، على الرغم مما يزرع به من تفاصيل كثيرة وما يظهر فيه من اتساع النطاق، قائلًا: "إن الصفات التي يلصقها جرونيباوم بالإسلام (قروسطى، كلاسيكى، حديث) صفات محايدة بل وحشو لا لزوم له: فلا فرق بين الإسلام الكلاسيكى والإسلام القروسطى أو الإسلام وحسب . . . ومن ثم فلا يوجد عند فون جرونيباوم إلا إسلام واحد يتغير داخل ذاته"^(١١٦) كما يقول فون جرونيباوم إن الإسلام الحديث قد ابتعد عن الغرب لأنه لا يزال مخلصًا لمعنى ذاته الأصيل؛ وإن لم يكن الإسلام يستطيع تحديث نفسه إلا بإعادة تفسير ذاته من وجهة نظر غربية، وهو - بطبيعة الحال - ما يبين فون جرونيباوم أنه مستحيل. والباحث المذكور يصف النتائج التي انتهى إليها جرونيباوم قائلًا إنها تصور في مجملها الإسلام في صورة الثقافة المعاجزة عن التجديد، لكنه لا يذكر أن فكرة حاجة الإسلام إلى استخدام الأساليب الغربية فى تحيين ذاته فكرة أصبحت فى عداد البديهيات تقريبًا فى دراسات الشرق الأوسط، وأن ذلك قد يعزى إلى اتساع نطاق تأثير فون جرونيباوم. (إذ إن دافيد جوردون، على سبيل المثال يحث العرب والإفريقيين والآسيويين على "النضج" فى كتابه تقرير المصير والتاريخ فى العالم الثالث^(١١٧)) ، قائلًا إن ذلك لا يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

ويُبينُ تحليل الباحث المغربى أيضاً أن فون جرونياوم قد استخدم النظرية الثقافية التى وضعها أ. ك. كروبر فى فهم الإسلام، ويبين أن تطبيق هذا المنهج قد استلزم سلسلة من إجراءات الاختزال والحذف التى أتاحت رسم صورة تمثل الإسلام باعتباره مذهباً مغلقاً قائماً على الاستثناء والاستبعاد، بحيث تمكن من النظر إلى كل جانب من الجوانب الكثيرة المنوعة للثقافة الإسلامية باعتباره تجسيداً مباشراً لقلب أصلى ثابت أو نظرية خاصة للإله، تفرض عليهم جميعاً معنىً محدداً ونظاماً خاصاً، وهو ما يعنى ترادف التطور والتاريخ والتقاليد والواقع فى الإسلام. وقد أصاب الباحث المغربى عندما قال إن التاريخ باعتباره نظاماً مُركباً من الأحداث والأحوال الزمنية والدلالات لا يمكن اختزاله فى مثل تلك الفكرة عن الثقافة، مثلما يستحيل اختزال الثقافة فى الأيديولوجيا، أو اختزال الأيديولوجيا فى اللاهوت. أى إن فون جرونياوم قد وقع فريسة للعقائد الاستشراقية الجاهدة التى ورثها ولجانب خاص من جوانب الإسلام اختار تفسيره تفسيراً يجعله نقيصة، أى إن الإسلام يتمتع بنظرية دينية بالغة الوضوح والتفصيل لكنه يعانى من النقص الشديد فى أوصاف الخبرة الدينية، مثلما يتمتع بنظرية سياسية بالغة الوضوح والتفصيل، ويعانى من قلة الوثائق السياسية الدقيقة، ويتمتع بنظرية عن البناء الاجتماعى ويعانى من النقص الشديد فى الإجراءات الفردية المتميزة، ويتمتع بنظرية للتاريخ ويعانى من النقص الشديد فى الأحداث ذات التاريخ الثابت، ويتمتع بنظرية اقتصادية ويعانى من النقص الشديد فى السلاسل الحسابية الكمية وهلم جرا^(١١٨) والحصيلة النهائية لذلك رؤية تاريخية للإسلام مكبلة بقيود نظرية للثقافة التى تعجز عن إنصاف حقيقتها الوجودية أو حتى فحصها فى الصور التى تتجلى فيها خبرات من يعيشون فى كنفها، فلقد كان الإسلام عند فون جرونياوم، على أية حال، هو الإسلام الذى صورته أوائل المستشرقين الأوروبيين فى صورة الصخرة الجاهدة، أو العقيدة التى لا تأبه للخبرة البشرية العادية، أو العقيدة الفظة، القائمة على الاختزال، والتى لا تتغير.

وهذه النظرة للإسلام سياسية فى جوهرها، وغير مُنصفة، مهما تلطفنا فى التعبير عنها. وأما قوة سيطرتها على المستشرق الجديد (أى الأصغر سناً

من فون جرونيباوم) فكانت ترجع في أحد جوانبها إلى سلطتها التقليدية، وترجع من جانب آخر إلى قيمة الانتفاع بها باعتبارها وسيلة لتفهم إقليم شاسع من أقاليم العالم والزعيم بأنه يمثل ظاهرة متماسكة المعنى إلى أقصى حد. ولما كان الغرب قد عجز عن 'احتواء' الإسلام سياسياً بسهولة على مر التاريخ - ولاشك أن القومية العربية كانت ومازالت، منذ الحرب العالمية الثانية، حركة تعلن صراحةً معاداتها للإمبريالية الغربية - فإن الرغبة في ترديد أفكار تشيع النهم عن الإسلام قد ازدادت، ردًا على ذلك. ولقد قال أحد الثقات عن الإسلام (دون تحديد أي إسلام أو أي جانب من جوانب الإسلام يعنيه) إنه "أحد النماذج الأولية للمجتمعات التقليدية المغلقة". ولاحظ هنا أنه يستخدم كلمة الإسلام في الإشارة، في الوقت نفسه، إلى دين وإلى مجتمع، وإلى نموذج أولي، وإلى واقع فعلي، وهو الاستخدام الذي تعلمنا درساً مفيداً! ولكن هذا الباحث نفسه سوف يولى ذلك كله مكانة ثانوية بعد الفكرة التي تقول إن مجتمعات الإسلام والشرق الأوسط تختلف عن المجتمعات السوية (لدينا "نحن") في أنها ذات طابع "سياسي" كامل، والمقصود بهذه الصفة لوم الإسلام لكونه غير "ليبرالي"، أي غير قادر (مثلنا "نحن") على فصل السياسة عن الثقافة. والنتيجة رسم صورة أيديولوجية خبيثة لنا "نحن" ولهم "هم":

لابد أن يظل تفهمُ مجتمع الشرق الأوسط هَدَفًا الاسمي. ولا يملك أي مجتمع أن ينظر إلى السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة باعتبارها مجالات وجود مستقلة حقًا لا مجرد تقسيمات لازمة لراحة الدارس، إلا إذا كان قد سبق له تحقيق الاستقرار الدينامي لمثل مجتمعنا "نحن". وأما في المجتمع التقليدي الذي لا يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولا يفصل بينهما، أو الذي يمر بحالة تغير وتقلب متواصل، فإن الصلة بين السياسة مثلاً وجميع الجوانب الأخرى للحياة هي لبُّ القضية. وإذا نظرنا إلى الشرق الأوسط اليوم وجدنا أن قضية تزوج أربع زوجات أو

الاقتصار على واحدة، وقضية الصوم والإفطار، وقضية اكتساب الاراضى أوفقدانها، وقضية الاستناد إلى التزليل أو العقل، قد أصبحت قضايا سياسية ... ولا تقل حاجة المشرق الجديد عن حاجة المسلم نفسه إلى البحث من جديد فى حقيقة الأبنية والعلاقات المهمة فى المجتمع الإسلامى^(١١١) .

وهو يقصد بتفاهة معظم هذه الامثلة (الزواج من أربع زوجات والصوم أو الإفطار وهلم جرأ) أن يدلل على شمولية الإسلام الكاملة واستبداده، وهو لا يقول لنا أبين يفترض حدوث ذلك، لكنه يذكرنا بالحقيقة غير السياسية ولاشك التى تقول إن المشرقين "مثولون إلى حد كبير عن جعل الشرقيين أنفسهم يُقدِّرون ماضيهم تقديرًا دقيقًا"^(١١٢) - ذلك أننا قد ننسى أن المشرقين بحكم عملهم يحيطون بما يستحيل على الشرقيين أن يحيطوا به وحدهم.

وإذا كان هذا يلخص موقف مدرسة التطرف (أو "النشدد") فى الاستشراق الأمريكى الجديد، فإن مدرسة الاعتدال (أو "المليونة") تؤكد أن المشرقين التقليديين قد قدموا لنا الخطوط العريضة الأساسية للتاريخ الإسلامى والدين والمجتمع الإسلامى وإن كانوا "فى أحيان بالغة الكثرة يفتنمون بتلخيص معنى حضارة ما استنادًا إلى بضعة مخطوطات"^(١١٣) والمتخصص الجديد فى دراسات المناطق إذن يختلف عن المشرق التقليدى فى سؤق الحُجَج الفلسفية:

لا ينهى السماح للمنهجية البحثية والنماذج المطبقة فى البحث العلمى بتحديد موضوع الدراسة المختار أو بالحد من نطاق الملاحظة. ومن هذا المنظور نعتقد دراسات المناطق أن المعرفة الحقيقية لا تتوافر إلا عما هو موجود فى الواقع، وأما النتائج والنظريات فهى تجريدات تتنظم الملاحظات وتقدم شروحًا لها طبقًا لمعايير غير تجريبية^(١١٤) .

لا بأس، ولكن كيف يعرف المرء "ما هو موجود فى الواقع" وإلى أى حد يشارك من يعرف "ما هو موجود فى الواقع" فى تشكيله؟ الكاتب يترك

القضية دون حسم، بحيث أصبح الفهم الجديد للشرق، غير المقيد بأحكام القيمة، أى باعتبار الشرق كياناً موجوداً وحسب، فهماً راسخاً فى برامج دراسات المناطق. والواقع أنه تندر دراسة الإسلام، ويندر البحث فيه، وتندر معرفته دون نظريات مفروضة: وسذاجة هذا التصور لا تكاد تُخفى ما يعنيه من الزاوية الأيديولوجية، أى الأطروحات السخيفة التى تفترض أن الإنسان لا ينهض بدورٍ ما فى تكوين المادة والإجراءات المعرفية وتزعم أن الواقع الشرقى ساكن خامد أى "يوجد" فحسب، ولا يستطيع إلا الثورى 'المسيانى'، أى الذى يرجو الخلاص فى المستقبل، (بتميير الدكتور كيسنجر) أن ينكر الفرق بين الحقيقة القائمة فى الواقع والحقيقة القائمة فى ذهنه.

بيد أن بعض الصور المخففة للاستشراق القديم قد ازدهرت، وهى تقع موقعاً يتوسط مدرسة التطرف ومدرسة الاعتدال، وتتجلى فى الرطانة الأكاديمية الجديدة فى بعض الحالات، وفى الرطانة القديمة فى حالات أخرى، وإن كانت العقائد الجاهدة الرئيسية للاستشراق تظهر فى أنقى أشكالها اليوم فى الدراسات الخاصة بالمرب وبالإسلام. ولتجاوز هنا تلخيصها، إذ تتمثل إحداها فى الاختلاف المطلق والمتنظم بين الغرب العقلانى المتقدم الشفوق الفائق، وبين الشرق المنحرف المتخلف الأقل شأنًا، وتتمثل أخرى فى اعتبار أن التجريدات الخاصة بالشرق، وخصوصاً تلك التجريدات القائمة على نصوص تمثل الحضارة الشرقية "الكلاسيكية" أفضل دائماً من الأدلة المستمدة من حقائق الواقع الشرقى الحديث. وتقول عقيدة جامدة نالسة إن الشرق سرمدى، مؤحّد الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته، ومن ثم يُفترض أنه لا بد من وضع مفردات تتسم بشدة التعميم والانتظام لوصف الشرق من وجهة نظر غربية، وأنها ستكون أيضاً "موضوعية" من الزاوية العلمية. وتقول عقيدة جامدة رابعة إن الشرق كيان علينا إما أن نخشى بأسه (الخطر الأصفر، جحافل المغول، المستعمرات السمراء) أو أن نسيطر عليه (بالتهدة، أو بالبحوث والتنمية، أو بالاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك).

ومن العجب العجائب أن يستمر شيوع هذه الأفكار فى الدراسة الأكاديمية

والحكومية للشرق الأدنى الحديث دون أن يثير أحد شكوكًا يُعَدُّ بها في صحتها، كما يدعو للأسف أيضًا عجزُ العمل الذي أنجزه الباحثون الإسلاميون أو العرب الذين طعنوا في عقائد الاستشراق الجامدة عن إحداث تأثير يُذكر، على ندرة هذه الطعون، إذ إن المقالات المتفرقة التي تكتب من حين لآخر، مهما تكن أهميتها في الوقت والمكان اللذين تكتب فيهما، لا تستطيع على الإطلاق التأثير في مجرى البحوث القائمة على اتفاق الآراء من جانب شتى الهيئات والمؤسسات والتقاليد فهو اتفاق مهيب. ومعنى هذا أن الاستشراق الإسلامي قد عاش حياة معاصرة تختلف اختلافاً كاملاً عن فروع البحث الاستشراقى الأخرى، إذ قامت لجنة من الباحثين (ومعظمهم من الأمريكين) وتسمى نفسها لجنة الباحثين في شئون آسيا الذين يساورهم القلق، بقيادة ثور في الستينات في صفوف المتخصصين في شرقي آسيا، كما تعرض خبراء الدراسات الإفريقية لمواجهة مماثلة من جانب دعاة المراجعة والتنقيح، على نحو ما تعرض له المتخصصون في مناطق العالم الثالث الأخرى، ولم يسلم من المراجعة والتنقيح في عمله الآن إلا المتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية، إذ لا يزالون يؤمنون بوجود ما يسمى المجتمع الإسلامي، والعقل العربى، والنفسية الشرقية، بل إن المتخصصين في العالم الإسلامى الحديث يطبقون نصوصاً لا تنطبق عليه تماماً مثل القرآن ويحاولون من خلال هذه النصوص تفسير كل جانب من جوانب المجتمع المصرى أو الجزائرى المعاصر. فالمستشرق يرسم صوراً مثالية للإسلام على نحو ما شهدا القرن السابع الميلادى ثم يفترض أنها قائمة في هذا العصر، غير عابئين بمؤثرات أخرى أحدث وأهم مثل تأثير الاستعمار والإمبريالية بل والسياسة العادية. ويتطارع المستشرقون القوالب اللفظية التى نصف سلوك المسلمين (أو المحمدين، كما لا يزال البعض يدعونهم أحياناً) بدرجة من اللامبالاة التى لا يخاطر بها أحد في الحديث عن السود أو اليهود، والمسلم في أفضل صورهِ "مصدر معلومات محلى" للمستشرق، وإن كان المستشرق لا يزال يحتقره سراً باعتبارهِ مارقاً، كما كُتِبَ على المسلم، عقاباً على 'خطايهِ'، أن يتحمل أيضاً

الإشارة إليه بتعبير 'عدو الصهيونية'، وهو تعبير سلبي يضعه في موقع 'الجاحد الكتود'!

لا شك في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الأوسط، تمثل مجمع مصالح المتفعين، وشبكات من "الشركاء المهنيين" أو "الخبراء" التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، والإرساليات، والعسكريين، ووزارة الخارجية، والاستخبارات، وبين العالم الأكاديمي. وفي إطار المنظومة المذكورة نجد المنع والجوائز والمنظمات والمراتب المتصاعدة والمؤسسات والمراكز والكراسيات الجامعية والاقسام العلمية، وكلها مكرس لإضفاء الشرعية والحفاظ على سلطة وسيطرة حفنة من الافكار الاساسية التي لا تتغير في جوهرها عن الإسلام والشرق والمغرب. ويدل أحد التحليلات النقدية الحديثة لنشاط دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة لا على أن المجال ذو "وحدة صلبة" بل على أنه مركَّب من عدة عناصر، إذ يضم النمط القديم من المستشرقين، ومتخصصين مهمشين همداً، ومتخصصين في مناهضة التمرد، ورأسمي السياسات، إلى جانب "أقلية صغيرة... من سيطرة السلطة الأكاديمية"^(١٢٣). وعلى أية حال فإن جوهر العقيدة الاستشراقية الجامدة لا يزال قائماً.

ولنتظر الآن بإيجاز إلى نموذج لما يسموه هذا الحقل الآن بأرفع أشكال هذا الثمر وأشدّها ثمناً بسمو المتزلة الفكرية، وهو تاريخ كيمبريدج للإسلام الذي نشر في إنجلترا عام ١٩٧٠ للمرة الأولى ويعتبر المصنّف الجامع لأفكار المستشرقين 'المعتمدة'. ونحن حين نصف هذا العمل الذي شاركت في وضعه عدة شخصيات لامعة بأنه يعتبر إخفاقاً فكرياً بأية معايير أخرى سوى معايير الاستشراق فإننا نقول إنه كان من الممكن أن يصبح تاريخاً مختلفاً وتاريخاً أفضل للإسلام. والواقع، كما ذكر بضعة من الباحثين الأشد حرصاً^(١٢٤)، أن هذا النوع من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل عند وضع خطته الأولى وكان من المحال أن يتحسن حاله أو يختلف موقفه عند التنفيذ، إذ إن محوريه قد قبلوا، دون نقاش، عدداً أكبر مما ينبغي من الأفكار دون

تحيص، وكان يعتمد اعتماداً أشد مما ينبغي على مفاهيم غامضة، ولم يركز المؤلفون إلا فيما ندر على القضايا المنهجية (بل تركوها قائمة بالشكل الذي كانت تتخذ في 'الخطاب' الاستشرافي على مدار ما يقرب من قرنين)، ولم يذلوا أية جهود لإثارة الاهتمام بفكرة الإسلام، كما إن تاريخ كيمبريدج للإسلام لم يقتصر على سوء فهم الإسلام وسوء تصويره باعتباره ديناً، بل يبدى جهلاً بالمعنى الجامع لذاته باعتباره تاريخاً، ويندر أن نجد بين العديد من أمثال هذه الأعمال الضخمة ما يصدق على هذا العمل مما يكاد يكون افتقاراً كاملاً إلى الأفكار والذكاء المنهجي.

يبدأ التاريخ بفصل كُتبه عرفان شهيد عن جزيرة العرب قبل الإسلام، وهو فصل يرسم الصورة العامة بذكاء للتناغم المثير بين الطبيعة الجغرافية والاقتصاد البشري، وهو الإطار الذي ظهر فيه الإسلام في القرن السابع. ولكن ما عسى أن يقول المرء إن شاء الإنصاف عن تاريخ للإسلام يُعرِّفه ب. م. هولت في مقدمته، بنبرة استخفاف إلى حد ما، بأنه "توليفة ثقافية"^(١١٠)، وهو ينطلق في السرد من تاريخ العرب في الجاهلية إلى فصل عن بعثة النبي محمد ﷺ، ثم يأتي بفصل آخر عن الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية، دون أن يتوقف ولو لحظة ليصف الإسلام باعتباره شريعة للعقيدة أو الإيمان أو المذهب. والقارئ يقرأ مئات الصفحات في المجلد الأول فلا يفهم منها إلا أن الإسلام لا يعنى إلا تسلسلاً زمنياً متصلاً للمعارك، وتوالى الحكام، وللوفيات، وأيام النصر والاردهار، وسرداً لمن يجيئون ومن يذهبون، بأسلوب تغلب عليه نبرة واحدة عملة كثيفة.

خذ العصر العباسي مثلاً، من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر: إن كل من لديه ولو إلمام طفيف بالتاريخ العربى أو الإسلامى يعرف أنه كان يمثل إحدى ذُرا الحضارة الإسلامية، وفترة رائعة في التاريخ الثقافى مثل فترة ازدهار النهضة الأوروبية في إيطاليا، ولكن القارئ يقرأ الصفحات الأربعين المخصصة للعصر العباسى فلا يصادف لمحة واحدة عن هذا الثراء، بل يقرأ عبارات مثل هذه: "ما إن تولى المأمون الخلافة حتى ابتعد فيما يبدو عن

الاتصال بمجتمع بغداد، واستمر يقيم في مرو، بعد أن فوض شئون الحكم في العراق إلى أحد خلائفه وهو الحسن بن سهل، أخو الفضل، والذي ووجه على الفور تقريباً بشورة شيعية قام بها أبو السرايا، الذي أرسل في جمادى الآخرة عام ١٩٩/يناير ٨١٥ دعوة من الكوفة لحمل السلاح لمناصرة ابن طباطبا الحسني^(١١٦٤). ولن يعرف غير التخصّص في الدراسات الإسلامية في هذه اللحظة ما الشيعة وما الحسني، ولن يدرك إطلاقاً ما جمادى الآخرة إلا أنه يشير بوضوح إلى تاريخ من لون ما، كما سوف يعتقد، بطبيعة الحال، أن العباسيين، حتى هارون الرشيد نفسه، كانوا قومًا يتسمون بمالا شفاء منه من البلادة وسفك الدماء، وهم متزوّون في امتعاض في مرو.

وأما تعريف البلدان الإسلامية الرئيسية فيستبعد شمال إفريقيا والأندلس، وتاريخ هذه البلدان يمثل مسيرة منتظمة من العصور القديمة إلى العصور الحديثة. وهكذا نرى في المجلد الأول أن الإسلام صفة جغرافية يطلقها الخبراء على مايناسبهم وفق التسلسل الزمني وبصورة انتقائية، ولكنهم لا يقومون في الفصول الخاصة بالإسلام الكلاسيكي بتهيئتنا التهيئة اللازمة لحياة الأمل التي تصادفتا عندما نصل إلى "العصور الأخيرة" كما يسمونها، فكتابة الفصل الخاص بالبلدان العربية الحديثة لا تفصح عن أدنى فهم للتطورات الثورية في المنطقة، ومؤلف هذا الفصل يتخذ موقف معلّمة التلاميذ، المتحدّلة الرجعية، تجاه العرب ("ولابد أن نذكر أن الشباب من المتعلمين وغير المتعلمين في البلدان العربية أصبحوا، في هذه الفترة، تربة خصبة للاستغلال السياسي، بسبب حماسهم ومثالياتهم، كما أصبحوا أحياناً، وربما دون أن يدركوا ذلك، أدوات في أيدي المتطرفين ومثيري الفلاقل الذين لا ضمير لهم"^(١١٧)) ولو أن المؤلف يخفف أحياناً من هذه التبرة بامتداح القومية اللبنانية (وإن كان لا يذكر لنا قط أن جاذبية الفاشية لعدد صغير من العرب خلال الثلاثينيات امتدت عدواها إلى المارونيين اللبنانيين الذين أسسوا في عام ١٩٣٦ حزب الكتائب اللبناني على غرار حزب القمصان السود الذي أنشأه مرسوليني). والمؤلف يصف عام ١٩٣٦ بأنه شهد "البلبلة والقلقل" دون

إشارة إلى الصهيونية، كما إنه لا يسمح قط بأى إشارة إلى فكرتى العداء للاستعمار ومناهضة الإمبريالية حتى لا 'تفسدا' رصانة سرده التاريخى. وأما الفصلان اللذان يتناولان "التأثير السياسى للغرب" و "التغير الاقتصادى والاجتماعى" - وهما الفكرتان اللتان لا تتميزان بمزيد من التخصص أو التحديد - فهما مضافان كأنما يمثلان التسليم على مضمض بأن للإسلام علاقة من لون ما بعالمنا "نحن" بصفة عامة، والمؤلف يوارى بين التفسير وبين التحديث وحده، حتى وإن لم يوضح لنا، فى أى مكان، سبب تجاهله لضروب التغير الأخرى. ولما كان يفترض أن الإسلام لم يُقم علاقات جديدة بالنظر فيها إلا مع الغرب، فإنه يتجاهل عموماً أهمية باندونج أو إفريقيا أو العالم الثالث، وهذه اللامبالاة الهائلة بثلاثة أرباع الواقع القائم على الأقل تفسر لنا إلى حد ما قوله بسرور يدعو للدهشة بأن "الأرض قد أصبحت مُعَبَّدة لمن عِبَدَهَا ولماذا وكيف؟" لعلاقة جديدة بين الغرب والإسلام ... نقوم على المساواة والتعاون" (١٢٨).

وإذا كنا بنهاية المجلد الأول قد غمرتنا الحيرة واللبلة، بسبب عدد من التناقضات والصعوبات، بشأن حقيقة الإسلام، فالمجلد الثانى لا يعيننا بأى شكل، فنصفه مخصص لتغطية الفترة من القرن العاشر إلى القرن العشرين فى الهند وباكستان وإندونيسيا وإسبانيا وشمال إفريقيا وصقلية، وإن كانت التركيبية نفسها من الرطانة الاستشراقية 'المهنية' تسوده إلى حد كبير، إلى جانب التفاصيل التاريخية التى يوردها على غير هدى. وحتى هذه اللحظة لا يبدو "الإسلام" فى صورة 'تركيبية' ثقافية بقدر ما يظهر فى صورة استعراض، مثل أى استعراض آخر، للملوك، والمعارك والأسر الحاكمة. ولكن 'التركيبية' الكبرى تستكمل نفسها فى النصف الأخير من المجلد الثانى بمقالات عن "الإطار الجغرافى"، و"مصادر الحضارة الإسلامية"، و"الدين والثقافة" و"الحرب".

وهنا يبدو أن أسئلتنا واعتراضاتنا المشروعة تمجد المزيد من المبررات، فلماذا يخصص المؤلفون فصلاً عن فنون الحرب فى الإسلام وموضوع المناقشة

الحقيقى ينحصر فى دراسة بعض الجيوش الإسلامية (وأقول عَرَضًا إنه موضوع طريف)؟ هل لنا أن نفترض وجود أسلوب إسلامى للحرب يختلف، مثلاً، عن أساليب الحرب المسيحية؟ ومن الموضوعات المناظرة المناسبة التى تطرح نفسها موضوع فنون الحرب الشيوعية فى مقابل فنون الحرب الرأسمالية. وكيف تزدى إلى زيادة تفهم الإسلام تلك المفططات الغامضة التى يوردها جوستاف فون جرونياوم من كتابات ليوبولد فون رانكه، إلى جانب غيرها من 'المعلومات' التى توازىها فى ثقل الظل وانعدام صلتها بالموضوع، والتى تغص بها صفحاته عن الحضارة الإسلامية، إلا إذا اعتبرناها استعراضاً لاجتهاد الكاتب الذى لا يفرق بين الغث والسمين؟ أليس من قبيل الكذب، إذن، إخفاء قضية جرونياوم الحقيقية، وهى الزعم بأن الحضارة الإسلامية تقوم على ما نقله المسلمون، دون مراعاة للمبادئ، من الحضارات اليهودية المسيحية، واليونانية، والنموية الجرمانية؟ ولك أن تقارن هذه الفكرة - أى إن الإسلام، تعريفاً، ثقافة تقوم على السرقة - بالفكرة الواردة فى المجلد الأول والتى تقول إن "ما يسمى الأدب العربى" أدب كتبه الفارسيون (دون تقديم براهين أو الاستشهاد بأسماء). وعندما يعالج لويس جارديه موضوع "الدين والثقافة" يقول لنا بإيجاز إن المناقشة سوف تقتصر على القرون الخمسة الأولى للإسلام، فهل يعنى هذا أن الدين والثقافة "فى العصور الحديثة" لا يمكن "الجمع بينهما" أم يعنى أن الإسلام وصل إلى صورته النهائية فى القرن الثانى عشر؟ وهل يوجد حقاً ما يسمى "الجغرافيا الإسلامية"، والتى تتضمن فيما يبدو "القوضى المقصودة" فى المدن الإسلامية، أم تراه فحسب موضوعاً مخترعاً يرمى إلى إثبات صحة النظرية الجامدة التى تقول بالخنمية الجغرافية العنصرية؟ وهو يلمح إلى هذا بتذكيرنا "بالصوم فى رمضان والنشاط الذى تشهده ليالى ذلك الشهر" ويتوقع منا أن نستلخص من ذلك أن الإسلام دين "مَوْجَّهٌ لسكان المدن". إنه شرح يحتاج إلى شرح.

وأما الأقسام الخاصة بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وبالقانون،

والعدالة، والتصوف، والفن والعمارة، والعلوم، وشئى الآداب الإسلامية، فمستواها أعلى كثيراً من سائر أقسام التاريخ. ولكننا لا نجد أدلة فى أى مكان فيها على أن مؤلفيها يشتركون فى الكثير مع أصحاب التزعة الإنسانية أو علماء الاجتماع فى مجالات البحث الأخرى، إذ تفتقر هذه الأقسام بوضوح إلى مناهج التاريخ التقليدي للأفكار، وإلى مناهج التحليل الماركسى والتاريخ الجديد. وباختصار يرى مؤرخو الإسلام أن أفضل ما يلائمه هو التحيز الأفلاطونى والانحياز للولع بالقديم، إلى حد ما. فالإسلام فى نظر بعض مؤلفى كتاب تاريخ الإسلام سياسة ودين، وفى نظر البعض الآخر أسلوب وجود، وفى نظر فريق ثالث "لا يمكن التمييز بينه وبين المجتمع المسلم"، وفى نظر آخرين أيضاً جوهرٌ معروف بصورة غامضة، وأما فى نظر جميع المؤلفين فالإسلام شىء بعيد لا قوة له، ولا يستطيع تعليمنا الكثير من العناصر المتداخلة التى تتركب منها حياة المسلمين اليوم، ونحتم فوق العمل الممزق الأوصال - أى تاريخ كيمبريدج للإسلام - تلك البديهة الاشتراكية القديمة التى نقول إن الإسلام أمر يتعلق بالنصوص لا بالبشر.

والسؤال الأساسى الذى يثيره تاريخ كيمبريدج للإسلام وأمثاله من النصوص الاشتراكية المعاصرة هو إذا ما كانت الأصول العرقية والدين تمثل أفضل تعريفات للخبرة الإنسانية، أو تمثل أفضل التعريفات النافعة والأساسية والواضحة: هل الأهم لنا إن أردنا فهم السياسة المعاصرة أن نعرف إذا ما كان 'س' أو 'ص' من الناس يعانى الحرمان بأشكال مادية محددة أم أن نعرف إن كان مسلماً أو يهودياً؟ هذا سؤال خلافى بطبيعة الحال، ومن الأرجح، إن شئنا المدخل العقلانى، أن نُصِرَ على التوصيف الدينى المرفى والتوصيف الاجتماعى الاقتصادى معاً، ولكن الاشتراق، كما هو واضح، يضع الانتماء إلى الإسلام فى المرتبة المهيمنة، وهذا هو أهم عنصر من عناصر خطته الفكرية المتخلفة.

3- مجرد الإسلام : بلغ من عمق ورسوخ نظرية السقاجة السامية فى الصورة التى نراها عليها فى الاشتراق الحديث أن أصبح الكتاب

يطبقونها بلا تمييز يذكر فى بعض الأعمال الأوروبية الشهيرة المعادية للسامية مثل بروتوكولات حكماء صهيون وفى بعض الملاحظات الأخرى مثل التى وجهها حاييم فاينسمان (وايزمان) إلى آرثر بلفور فى ٣٠ مايو ١٩١٨ :

إن العرب الذين يتسمون بالذكاء السطحي واللامحية السطحية، يعبدون شيئاً واحداً، وشيئاً واحداً فحسب - ألا وهو السلطة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية التى . . . تعرف طبيعة الخيانة عند العرب . . . أن تلتزم الحرص واليقظة دائماً . . . وكلما زادت محاولة النظام الانجليزى لاتباع العدل والإنصاف ازداد صلف العربى . . . ومن شأن الوضع الراهن أن يؤدى بالضرورة إلى إنشاء دولة فلسطينية عربية، لو كان فى أرض فلسطين شعب عربى. ولكن الوضع الراهن لن يؤدى فى الحقيقة إلى هذه النتيجة لأن الفلاح متأخر عن هذا العصر بما لا يقل عن أربعة قرون، والافندى . . . كذاب غشاش، غير متعلم، وطماع، ولا ينصف بالوطنية مثلاً لا يتصف بالكفاءة^(١٢٩).

والعامل المشترك بين فاينسمان والأوروبى المعادى للسامية هو المنظور الاستشراقى، أى اعتبار أن الساميين (أو أية أقسام فرعية منهم) يفتقرون بطبيعتهم إلى السمات المستحبة فى الغربيين. ولكن الفرق بين رينان وفاينسمان هو أن الأخير كان قد حشد وراء ألفاظه المنمقة صلابة المؤسسات القائمة بالفعل، ولم يكن يتبنى ذلك للأول. ترى هل اختفى من استشراق القرن العشرين ما كان رينان يراه فى لمط الوجود الذى لا يتغير قط للساميين، أى نفس "الطفولة الكريمة" التى لا تبلغ أبداً مبلغ الكبر، والتى تتحالف بلا اكتراث حيناً مع البحث العلمى، وحيناً آخر مع الدولة وجميع مؤسساتها؟

ولكن ما أعظم الضرر الناجم عن الحفاظ على شكل من أشكال هذه

الأسطورة في القرن العشرين! لقد أدى إلى ظهور صورة معينة للعرب في عيون مجتمع "متقدم" شبه غربي، فكان الفلسطينيون يبدون، في مقاومته للمستعمرين الأجانب، إما متوحشاً غريباً أو كماً مهملاً معنوياً بل وجودياً. فالقانون الإسرائيلي يقضى بأن يتمتع اليهودى وحده بالحقوق المدنية الكاملة ومزايا الاستيطان غير المشروطة. وأما العرب فعلى الرغم من كونهم سكان الأرض فهم لا يُمنحون إلا حقوقاً أقل وأبسط: فهم لا يستطيعون الاستيطان من خلال الهجرة، وإذا كانوا لا يتمتعون بالحقوق نفسها، فيما يبدو، فذلك لأنهم "أقل تقدماً". فالاستشراق يحكم السياسات الإسرائيلية تجاه العرب في جميع الأحوال، على نحو ما يثبت إثباتاً قاطعاً تقرير كونيغ الذي نُشر أخيراً، ونفهم منه أن العرب إما أختار (وهم الذين يفعلون ما يؤمرون) أو أشرار (وهم من يصون الأوامر ولذلك فهم إرهابيون). ومعظم الموجودين هم أولئك العرب الذين نتوقع منهم ما داموا قد هُزموا أن يجلسوا طائعين خلف خط مُحَصَّنٍ مُحَصَّنٍ محكماً، يحرسه أقل عدد ممكن من الرجال، وفق النظرية التي تقول إنه كان على العرب أن يقبلوا أسطورة التفوق الإسرائيلي ومن المحال أن يجردوا على شن الهجوم. ويكفى أن نلقى نظرة واحدة على صفحات ما كتبه الجنرال يهوشافات هاركايب بعنوان المواقف العربية تجاه إسرائيل حتى ندرك مدى تصوير العقل العربي في صورة العقل المنحرف، المعادى للسامية إلى النخاع، التزاع للعنف، المختلف، والعاجز عن كل شيء تقريباً ما عدا الألفاظ الطنانة، على نحو ما أشار إليه روبرت أولتر في عرضه في مجلة كومنتاري لما كتبه الجنرال المذكور، مبدئياً إعجابه به^(١٣٠). والاساطير تدعم وتولد بعضها البعض، وهي تتجاوب مع بعضها البعض، تحقيقاً للنناظر وللأناس التي تنتمي إلى النوع الذي نتوقعه مع العرب باعتبارهم شرقيين، وإن كان من المحال إثباتها إذا اعتبرنا العربي إنساناً.

والاستشراق لا يستطيع التطور التلقائي ولا الذاتي باعتباره مجموعة من العقائد ومنهجاً للتحليل، بل إنه النقيض 'المذهبي' للتطور، وحيثه الرئيسية تنحصر في أسطورة توقف نمو الساميين وتطورهم، ومن رحم هذه الأسطورة تخرج بل تتدفق أساطير أخرى وكل منها يقول إن السامى نقيض الغربى،

وإن السامى ضحية وجوه ضعفه . وقد أدت بعض الأحداث والظروف المتصلة إلى أن تفرعت الاسطورة السامية فرعين فى الحركة الصهيونية، فأصبح أحد الفرعين الساميين يتجهج منهج الاستشراق، وأصبح الفرع الآخر، وهو العربى، مرغماً على انتهاج نهج ' الشرقى '، وكلما وجدنا صورة الخيمة والقبيلة وجدنا من ورائها تلك الاسطورة، وكلما أشير إلى مفهوم الشخصية العربية الوطنية وجدنا من ورائها الاسطورة نفسها، وتزداد سيطرة هذه الوسائل على العقل بفضل المؤسسات التى بُنيت فى أطرها، فكل مستشرق يتمتع، دون مبالغة، بجهاز يدعمه ذى سلطة وقوة مذهلة، بسبب سرعة زوال الأساطير التى يدعو لها الاستشراق، وقد بلغ هذا الجهاز اليوم ذروته فى مؤسسات الدولة نفسها، بحيث أصبح من يكتب عن عالم العرب الشرقى يتمتع بسلطة أمة كاملة وقوتها، أى إنه لا يكتب ' مزاعم ' تقوم على أيديولوجية عالية النبرة بل ' حقائق ' مؤكدة تقوم على الصدق المطلق الذى تدعمه القوة المطلقة .

وفى عدد فبراير ١٩٧٤ من مجلة كومنترى، قدمت المجلة لقرائها مقالاً كتبه البروفسور جيل كارل أولرورى بعنوان "هل يريد العرب السلام؟" وأولرورى أستاذ للعلوم السياسية، ومؤلف كتابين هما "المواقف تجاه الدولة اليهودية فى العالم العربى" وكتاب "بعض صور الصراع فى الشرق الأوسط"، وهو رجل يقول إنه "يعرف" العرب، والواضح أنه خبير فى تشكيل الصور الجماهيرية . ومن اليسير التنبؤ بالحجة التى يقيمها فهو يقول إن العرب يريدون تدمير إسرائيل، وإن العرب يعبرون فعلاً عن مقاصدهم (وهو ينتفع ظاهرياً بقدرته على تقديم الأدلة مقتطفاً أقوال بعض الصحف المصرية، وهى الأدلة التى يقول إنها تمثل "العرب" كأنما كان العرب والصحف المصرية كياناً واحداً) وهلم جرأً، وبحماس لا يفتر، ونظرة عوراء . وأما جوهر المقال، وهو أيضاً جوهر الأعمال السابقة "للمستعربين" الآخرين (وهى الصفة المرادفة "للمستشرقين") مثل الجنرال هاركابى، الذين تخصصوا فى "العقل العربى"، فهو الافتراض الذى يتيح العمل على أساسه عن ماهية العرب فى الواقع بعد التخلص من ' الهراء ' الخارجى الذى يكسوها . وبعبارة أخرى

— الفصل الثالث —

نقول إن أولروى كان يرى أن عليه أن يثبت أن العرب لا يمكن الوثوق بهم وأنه لا بد من محاربتهم حرباً لا تنتهى مثلما يكافح الإنسان مرضاً مهلكاً، لأنهم أولاً ينفقون وقفة رجل واحد فى إصرارهم على الثأر بسفك الدماء، ولأنهم ثانياً عاجزون نفسياً عن السلام، وثالثاً لأنهم بالفطرة يؤمنون بمفهوم للعدالة يعنى نقبض العدالة. والأدلة التى يسوقها أولروى تعتمد على 'مستند' رئيسى وهو مقتطف من المقال الذى كتبه هارولد و. جليدن بعنوان "العالم العربى" (الذى أشرت إليه فى الفصل الأول). ويرى أولروى أن جليدن قد استطاع "أن يدرك الاختلافات الثقافية بين النظرة الغربية والنظرة العربية" للأشياء "إدراكاً رائعاً". وهكذا يعتبر أولروى أنه أتى بحجة مُفحمة - نقول إن العرب متوحشون فاسقون - وهكذا يكون هذا الرجل الذى يعتبر حجة فى موضوع العقل العربى قد أخبر جمهوراً عريضاً من اليهود، وربما كان القلق يساورهم، بأن يواصلوا اليقظة والحذر، وهكذا يكون أيضاً قد فعل هذا بالمنهج الأكاديمى، المترن، المنصف، مستعملاً أدلة مستقاة من أقوال العرب أنفسهم - راعياً بنقطة مهيبة وقوة أنهم قد "أكدوا استبعادهم ... للسلام الحقيقى" - ومستندة أيضاً من التحليل النفسى^(١٣١).

ونستطيع أن نفهم سر هذه الأقوال إذا أدركنا ذلك الاختلاف المفسمر والأقوى القائم بين المستشرق والشرقى، وهو أن الأول يقوم بالكتابة، والثانى هو المكتوب عنه، والسلبية هى الدور المفترض للثانى، وأما الأول فيفترض فيه القوة التى تمكنه من الملاحظة والدرس وهلم جراً. وكما قال رولان بارت، فإن الأسطورة تستطيع ابتكار ذاتها فى دورات لا تنتهى (شأنها فى ذلك شأن مبتكريها)^(١٣٢) وصورة الشرقى هنا صورة الموضوع الثابت المستقر الذى يتطلب الفحص، بل إنه فى حاجة إلى معرفة ذاته، ومن ثم فالجدلية غير مطلوبة، وغير مسموح بها، إذ إن لدينا مصدراً للمعلومات (الشرقى) ومصدراً للمعرفة (المستشرق) أو، بإيجاز، لدينا كاتب ومادة موضوع هذا الكاتب ولولاه لظلت خامدة. والعلاقة بين الطرفين أساساً علاقة سلطة، وهى تتخذ صوراً متعددة. وفيمايلى مثال مقتطف من الكتاب الذى كتبه رافائيل باتاى بعنوان النهر الذهبى إلى الطريق الذهبى:

إن التقييم الصحيح لما قد تتقبله ثقافة الشرق الأوسط عن طيب خاطر من مخزونات الحضارة الغربية الحافلة إلى حد مذهل يتطلب أولاً اكتساب فهم أفضل وأصح لثقافة الشرق الأوسط، وهذا الشرط نفسه مطلوب لقياس الآثار المحتملة للخصائص الجديدة التي أدخلت في السياق الثقافي لشعوب تسترشد بالتقاليد. وكذلك لا بد من القيام بدراسة أدق عما سبق للسبل والوسائل التي يمكن أن تزاد بها استمساغة العطايا الثقافية الجديدة. وباختصار فإن الطريقة الوحيدة لحل العقدة الذهبية لمقاومة الأخذ بأساليب الحياة الغربية في الشرق الأوسط تكمن في دراسة الشرق الأوسط، وفي رسم صورة أكمل لثقافته التقليدية، وزيادة فهم عمليات التحول الجارية فيه في الوقت الراهن، وتبصراً أعمق ببيكولوجية الجماعات البشرية التي نشأت وترعرعت في ثقافة الشرق الأوسط: إن المهمة عسيرة، ولكن المكافأة - أي التوافق بين الغرب وبين منطقة مجاورة من مناطق العالم تتمتع بأهمية حساسة - تجعلها جديرة كل الجدارة بالتصدي لها^(١٣٣).

ونحن نلاحظ أن التمييزات الاستعمارية الولدة في هذه الفقرة (وقد بينها بالبنط الأسود) مستفادة من شتى مجالات النشاط الإنساني، بعضها تجارى، وبعضها ديني، وبعضها يطرئ، وبعضها تاريخي. ولكن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب في كل حالة تتخذ طابعاً جنسياً في الواقع، فكما سبق لي أن أشرت في معرض حديثي عن فلوير، نرى أن ارتباط الشرق بالجنس ما يفتأ يظهر بوضوح غريب، فالشرق يقاوم مقاومة أية عذراء ولكن الباحث الذكر يفوز بالمكافأة حين يدخل بها، ويخترق العقدة العويصة على الرغم من "صعوبة المهمة". و"التوافق" هو نتيجة الانتصار على الدلال العذري، ولا يمثل بأي حال من الأحوال تعايشاً بين أئناد. وعلاقة السلطة المضرة هنا بين

الباحث ومادة موضوعه لا تتغير أبداً: فإنها ترجع دائماً كفة المستشرق. فالدراسة والفهم والمعرفة والتقييم تستمر جميعاً بقناع الملاحظة لتحقيق "التوافق" ولكنها أدوات غزو.

و'العمليات' اللغوية في أمثال ما يكتبه باتاى (الذى تجاوز فى كتابه الأخير العقل العربى^(١٢١) حتى ما سبق أن كتبه هو نفسه) تستهدف نوعاً بالغ الخصوصية من الضغط والاختزال. ويهتم جانب كبير من أدوانه إلى الأنثروبولوجيا - إذ يصف الشرق الأوسط بأنه "منطقة ثقافية" - ولكن النتيجة هى إلغاء تعددية الاختلافات فيما بين العرب (مهما تكن هذه فى الواقع) فى سبيل إظهار اختلاف واحد، وهو الذى يميز العرب عن سائر البشر، فإذا أصبح العرب مادة موضوع تُقبلُ الدراسة والتحليل ازدادت سهولة السيطرة عليهم، كما إن اختزالهم على هذا النحو يسمح بإصدار أحكام عليهم من قبيل الهراء الذى نصادفه فى بعض الكتب من أمثال كتاب المزاج النفسى العربى والشخصية العربية الذى كتبه سانيا حمادى، يل ويضفى الشرعية على ما به من ترهات عامة ويمنحها قيمة، وهالك مثالا لها:

لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدفعات الحماس الجماعى تنفجر فى صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها عادة بفتور همة ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم فى التنظيم وأداء العمل، بل ولم يُظهروا القدرة على التعاون، وأى عمل جماعى يحقق الفائدة المشتركة أو الربح المتبادل غريب عليهم^(١٢٢).

ربما كانت دلالة هذا الأسلوب تزيد عما قصَدَتْ إليه الكاتبة، فالفعل المتعدى 'يُظهر' ومشتقاته يستخدم دون إشارة لمفعول به غير مباشر: من الذى يُظهر له العرب تلك الصفات المذكورة؟ إنهم لا يظهرونها لشخص معين، كما هو واضح، بل للجميع بصفة عامة، وتلك طريقة أخرى للتعبير عن أن هذه

‘الحقائق’ بديهيات لا تحتاج إلى براهين في عين المراقب المتمرس أو ذى الزايا الخاصة، ما دامت الكاتبة لا تسوق في أى موقع آخر أدلة متاحة للجميع على ما تقوله، وإذا ما نظرنا في ثقافة هذه الملاحظات حقاً لنا أن نتساءل ماذا يمكن أن تكون هذه الأدلة؟ وهى تزداد ثقة كلما خطت في كتابتها خطوة أخرى حتى تقول إن ”أى عمل جماعى . . غريب عليهم“. فالفئات هنا يزداد تحديدها صلابه، والاقوال القاطعة تزداد صفة القطع فيها، والعرب يتحولون عندها تحولاً كاملاً من بشر إلى ما لا يزيد على موضوع مفترض لأسلوبها، ويقتصر وجود العرب على أن يقدو مناسبة للمراقب المسند الذى يقول لسان حاله ”ما العالم إلا الفكرة التى فى ذهنى أنا“.

وهذا هو شأن شتى جوانب عمل المستشرق المعاصر: إذ تنتشر فى جنبات صفحاته أغرب المقولات وأعجبها، سواء كان مانفريد هالبيرن الذى يقول بأنه على الرغم من إمكان اختزال جميع العمليات الفكرية لدى الإنسان بحيث لا تزيد عن ثمانى عمليات، فإن العقل الإسلامى لا يقدر إلا على أربع^(١٣٦)، أو كان موررو بيرجر الذى يفترض أنه لما كانت اللغة العربية مولعة ولعاً شديداً بالبلاغة فإن العرب، من ثم، غير قادرين على التفكير الحقيقى^(١٣٧). ولنا أن نعتبر هذه المقولات أساطير فى وظيفتها وبنائها، ولكن علينا أن نحاول أن نفهم ما يحتم استخدامها من دواعٍ أخرى، وإن اتصف عملنا هذا بالحدس والتخمين، بطبيعة الحال، إذ نلاحظ أن التعميمات الاستشراقية الخاصة بالعرب تنسم بالتفصيل الشديد فيما يتعلق بتحديد الخصائص العربية بعين الناقد، ولكنها أقل تفصيلاً عندما تتناول مناحى القوة عند العرب، فعلى الرغم من ثراء الوصف المخصص للأسرة العربية، والبلاغة العربية، والشخصية العربية، فإن هذه جميعاً تبدو وقد فقدت طبيعتها، وسلّبت قوتها الإنسانية حتى حين تكون هذه الأوصاف نفسها راحة عميقة فى فرض سيطرتها الشاملة على مادة الموضوع. وهذا مقتطف آخر من كتاب حمادى:

وهكذا فإن العربى يعيش فى بيئة تفص بالمشقة وتدعو

للإحباط، ولا تكاد تُتاح له فرصة تنمية طاقاته الكامنة وتحديد موقعه في المجتمع، ولا يكاد يؤمن بالتقدم والتغيير ولا يجد الخلاص إلا في الآخرة^(١٣٨).

وهكذا فإن ما لا يستطيع العربي أن ينجزه بنفسه يوجد فيما يكتب عنه، وأما المستشرق فهو يثق ثقة فائقة بإمكاناته هو، وليس متشائماً، وهو قادر على تحديد موقفه وموقف العربي معاً، والصورة التي تبرز صورة سلبية قطعاً، ومع ذلك فنحن نسأل: ما سر هذه السلسلة من المؤلفات التي لا تنتهي عنه؟ ماذا يحفز المستشرق إذا لم يكن حافزه - وهو ليس قطعاً حافزه - حب العلوم العربية، أو العقل العربي، أو المجتمع العربي أو الإنجاز العربي؟ وبعبارة أخرى ما طبيعة الحضور العربي في 'الخطاب' الأسطوري عنه؟

أمران: العدد وقوة التوليد، وهما صفتان ذواتا دلالات مترادفة آخر الأمر، ولكن علينا أن نفصل بينهما لأغراض التحليل، فالواقع أن جميع الأعمال المعاصرة في مجال البحوث الاستشراقية، دون استثناء تقريباً (وخصوصاً في العلوم الاجتماعية) تتحدث كثيراً عن الأسرة، وعن بنائها الذي يسوده الدُّكْر، وعن تأثيرها الذي يتغلغل في المجتمع. والكتاب الذي كتبه باتاى خبيرٌ مثال على ذلك، إذ سرعان ما تصادفنا مفارقة صامتة، لأنه إذا كانت الأسرة 'مؤسّسة' لا علاج لأوجه قصورها العامة إلا دواء مُلَطَّف يسمى "التحديث"، فلا بد لنا من الإقرار بأن الأسرة تواصل التكاثر وأنها تتمتع بالخصوبة، وأنها مصدر الوجود العربي في العالم، على ما هو عليه الآن. وما يشير بيرجر إليه بعبارة "القيمة الكبرى التي يوليها الرجال لقدرتهم الجنسية"^(١٣٩) يوحى بالقوة الكامنة وراء الوجود العربي في العالم، وإذا كانت الصورة التي تمثل المجتمع العربي تكاد تكون 'سالبة' تماماً، و'سلبية' بصفة عامة، تتيح للبطل المستشرق أن يغتصبها ويظفر بها، فلنا أن نفترض أن مثل هذا التصوير يمثل وسيلة للتصدي للتنوع وقوة التباين العربي، وإذا لم يكن مصدر هذا وذاك مصدرًا فكريًا واجتماعيًا فإنه مصدر جنسي وبيولوجي. ومع ذلك فإن 'الخطاب' الاستشراقي يحظر حظراً مطلقاً - إلى درجة

التحريم - أى اعتداد بهذا الجانب الجنسى، فلا يمكن قط أن يعتبر بصراحة مسئولاً عن عدم الإنجاز والتقدم العقلانى "الحقيقى" الذى يكتشفه المشرق فى شتى مناحى الحياة العربية. وأعتقد، مع ذلك، أن هذه هى الحلقة المفقودة فى الحجج التى ترمى أساساً إلى انتقاد المجتمع العربى "التقليدى"، مثل حجج حمادى، وبيرجر، وليرنر، فإنهم يدركون قوة الأسرة، ويشيرون إلى جوانب ضعف العقل العربى، ويلمحون إلى "أهمية" العالم الشرقى للغرب، لكنهم لا يقولون قط ما يوحى به 'الخطاب' الذى يتوسلون به، بحيث لا يتبقى للعربى آخر الأمر إلا الدافع الجنسى غير المميز. وقد نجد فى مناسبات نادرة - على نحو ما نجد فى عمل ليون مونييرى - إيضاحاً لما هو مضر خفى: أى وجود "شهية جنسية قوية... يتميز بها أولئك الجنوبيون ذوو الدم الحار"^(١٠) ولكن الغالب هو مواصلة التقليل من شأن المجتمع العربى واختزاله فى ملاحظات مبتذلة، لا تقال إلا عمنّ يعتبر فى منزلة دنيا بصفة أساسية، ومن وراء ذلك مبالغة جنسي مضمرة تقول إن العربى يتكاثر بلا نهاية وعلى المستوى الجنسى دون سواء تقريباً. والمشرق لا يقول شيئاً عن هذا وإن كانت حجته تعتمد عليه: "ولكن التعاون فى الشرق الأدنى هو إلى حد كبير مسألة عائلية ويكاد ينعدم خارج دائرة الأقارب أو القرية"^(١١). ويعنى ذلك أنه لا يُعتمد بالعرب إلا بصفاتهم كائنات بيولوجية، وأما على المستوى المؤسسى والسياسى والثقافى فهم 'لا شيء' أو يكادون يكونون 'لا شيء'، فالوجود الفعلى للعرب هو الوجود العددي وباعتبارهم منشئين للأسر.

وترجع صعوبة هذه النظرة إلى أنها تؤدى إلى تعقيد صفة السلبية التى يفترضها فى العرب المشرقون من أمثال باتاى، بل وحمادى والآخرين، ولكن منطق الأساطير، مثل منطق الأحلام، يقبل - على وجه الدقة - التناقضات الجوهرية، فالأسطورة لا تقوم بتحليل المشكلات أو حلها، بل هى تمثلها فى صور سبق تحليلها وحلها، بمعنى أنها تقدمها فى هيئة صور سبق تجميعها وبناءها مثل الناطور الذى يُبنى من تجميع أشياء شتى ثم يُجمل رمزاً للإنسان، ولما كانت الصورة تُستخدم كل المواد المتاحة لتحقيق غايتها، ولما

كانت الاسطورة - تقريباً - تحل محل الحياة، فإن التناقض بين العربى ذى الخصوبة الفياضة وبين الدمية السلبية لا أهمية له، 'فالخطاب' يكسو التناقض ويخفيه، بحيث يصبح الشرقى العربى ذلك الكائن المحال الذى تدفعه طاقة شهوته الجنسية إلى نوبات من الإثارة المتطرفة، ومع ذلك فهو يشبه الدمية فى نظر العالم، إذ يحدق خاوى الذهن فى مشهد حديث لا يستطيع أن يفهمه أو يتمشى معه.

وتبدو أهمية هذه الصورة للعربى فى المناقشات الحديثة للسلوك السياسى الشرقى، وكثيراً ما تنشأ هذه الصورة فى سياق المناقشة العلمية لموضوعين من الموضوعات التى يفضلها خبراء الاستشراق، وهما الثورة والتحديث. وقد صدر فى عام ١٩٧٢ مجلد أُشْرِفَتْ عليه مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بعنوان الثورة فى الشرق الأوسط ودراسات حالة أخرى، من تحرير ب. ج. فاتيكويتيس. والعنوان ذو صبغة طبية صريحة، فمن المتوقع لنا أن نعتقد أن الشرقيين سوف يستفيدون أخيراً عما كان الاستشراق "التقليدى" يتجنبه فى العادة، ألا وهو العلاج السيكولوجى الإكلينيكي. ويحدد فاتيكويتيس نغمة المجموعة بشبه تعريف للثورة يبدو مقبولاً، وتكمن هنا مفارقة بالغة البراعة سأعود إلى التحدث عنها. وفاتيكويتيس يعتمد نظرياً على ألبير كامى، الكاتب الفرنسى، الذى لم تكن عقليته الاستعمارية تحب الثورة ولا العرب، على نحو ما أوضح أخيراً كونور كروز أوبريان، ولكن فاتيكويتيس يقبل عبارة يفتطفها من كامى ويصنفها بأنها "معقولة فى جوهرها" وهى "إن الثورة تدمر البشر والمبادئ"، ثم يستمر قائلاً:

... إن الأيديولوجيا الثورية كلها تناقض مباشرة (بل وتمثل هجوماً مباشراً) على التكوين العقلانى والبيولوجى والنفسى للإنسان.

فالأيديولوجيا الثورية تلتزم بالانتشار المرضي المنهجي ولهذا تتطلب التعصب من دعائها، فالسياسة عند الثوريين ليست

مسألة عقيدة ولا هى بديل عن العقيدة الدينية . بل إن عليها أن تتخلى عن طابعها الذى لازمها على الدوام، أى أن تتمثل فى نشاط للتكيف مع العصر من أجل البقاء . ولكن نوع السياسة القائم على الانتشار المرضى والتبشير بالخلاص يكره التكيف، وإلا فكيف له أن يتجنب الصعاب ويتجاهل ويتفادى العقبات الكامنة فى البُعد البيولوجى والسيكولوجى للإنسان، الذى يتركب من عدة عناصر، كيف له أن يُخَدِّر عقلانيته الماكرة، رغم قصورها وهشاشتها؟ إنه يخاف ويتحاشى طبيعة المشكلات البشرية العملية والمحددة ومشاغل الحياة السياسية، وينمو ويتزعم بالتغذى على التجريدات والأفكار الخيالية الإبداعية . إنه يضع جميع القيم الملموسة فى المرتبة الثانية ويخضعها لقيمة أخرى عليا وهى تسخير الإنسان والتاريخ لتحقيق الغاية المثلى وهى تحرير الإنسان، وهو لا يرضى بعلم السياسة البشرى، بسبب أوجه قصوره الكثيرة المزعجة، ويرجو بدلاً من ذلك أن يخلق عالماً جديداً، لا من خلال التكيف والتوازن والدقة، أى بالأسلوب البشرى، بل من خلال عمل مخيف يتمثل فى خلق أوليمبي مهيب شبه ريبانى، فالعقائدى الثورى لا يقبل القول بأن السياسة جعلت لخدمة الإنسان، بل يقول بأن الإنسان ما وجد إلا لينشئ نظاماً ابتدعته السياسة وفرضته فرضاً وحشياً⁴ (١١٢) .

ومهما كانت المرامي الأخرى لهذه الفقرة، التى كتبها الكاتب بأسلوب بالغ فى تنميقه، والتى تنضج بالحماس المناهض للثورة، فإن مرماها الأول هو أن الثورة نوع سيء من ممارسة الجنس (مادام خلقاً شبه ريبانى) وأنها أيضاً مرض سرطانى . و"الإنسان" الحق عند فائىكيونيس لا يقوم إلا بالأعمال العقلانية، الصحيحة، الدقيقة، المحددة، العملية، وكل ما يدعو إليه الثورى وحشياً، غير عقلانى، مُخَدِّر، سرطانى . فالإنجاب والتغيير والاستمرار لا تقترن فقط بالحياة الجنسية والجنون بل تقترن أيضاً، على ما فى هذا من بعض المفارقة، بالتجريدات .

ويضفي فاتيكيوتيس ثقلًا على أفكاره ويكسبها لونا عاطفياً بالاستشهاد (اليميني) بالإنسانية والحشمة، والاستشهاد (ضد اليسار) بضرورة حماية الإنسانية من النزعة الجنسية والسرطان والجنون والعنف غير العقلاني، والثورة. ولما كانت القضية المطروحة قضية الثورة العربية، فعلينا أن نقرأ الفقرة على النحو التالي: هذا هو حال الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فذلك دليل يُفصِّحُ إلى حد كبير عن حالهم وعن الجنس الأدنى الذي يتمتعون إليه. إنهم غير قادرين إلا على الإثارة الجنسية لا على العقل الأوليمي (أي الغربى الحديث). وأما المفارقة التي أشرت إليها آنفاً فتظهر الآن على خشبة المسرح، إذ إننا 'نكتشف' بعد عدة صفحات أن العرب قد بلغوا من الحمق درجة تجعلهم عاجزين عن الطموح إلى ما تطمح إليه الثورة، ناهيك بتحقيق هذه الطموحات، والمعنى المضمّر هو أن النزعة الجنسية العربية لا تُخشى لذاتها بل بسبب فشلها، أي أن فاتيكيوتيس يطلب من قارئه أن يصدق أن الثورة في الشرق الأوسط تمثل تهديداً لسبب آخر هو، على وجه الدقة، أن الثورة يستحيل تحقيقها:

إن السبب الرئيسي للصراع السياسي وإمكان نشوب الثورة في كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم، هو عجز النظم والحركات الوطنية الراديكالية المزعومة عن التصدي لمشكلات الاستقلال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ناهيك بحلها... وما لم تتمكن دول الشرق الأوسط من السيطرة على نشاطها الاقتصادي وإنشاء أو إنتاج التكنولوجيا الخاصة بها، فسوف يظل دخولها المجال الثوري محدوداً، إذ ستظل تفتقر إلى المقومات السياسية الأساسية في أي ثورة^(١٤٣).

أي أن العرب مدانون سواء قاموا بالثورة أو لم يقوموا بها، وفي إطار هذه السلسلة من التعريفات الممزقة المفتة، تظهر الثورات في صورة تهويمات أذهان تعاني من الخبل الجنسي، ولكن التحليل الدقيق يبين أن هذه الأذهان عاجزة

حتى عن الخبل الذى يحترمه فانيكيونيس حقاً . . . فهو إنسانى لا عربى، وهو مجسد لا مجرد، وهو برئ من الجنس ولاجنسى.

وأما واسطة العقد 'العلمية' فى مجموعة فانيكيونيس فهى المقال الذى ساهم به برنارد لويس بعنوان "المفاهيم الإسلامية للشورى". وتبدو استراتيجية الكاتب هنا مشدبة، وكثير من القراء يعرفون معنى كلمة ثورة العربية حين تكتب بحروف لاتينية، هى ومشتقاتها المباشرة، وفانيكيونيس يشرحها أيضاً فى مقدمته، ولكن لويس لا يشرح معنى كلمة ثورة العربية إلا فى نهاية مقاله بعد أن يناقش مفهوم الكلمات العربية دولة وفتنة وبغاث فى سياقها التاريخى وسياقها الدينى الدقيق. والمعنى الذى يرمى إليه أساساً هو أن "المذهب العربى الذى يقضى بالحق فى معارضة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامى" الذى يزدى إلى "الإنهزامية" وإلى "السلبية" فى المواقف السياسية. ولا نفهم من المقال على وجه اليقين أين يفترض وجود هذه المصطلحات إلا فى موقع ما من تاريخ هذه الألفاظ، وعندما يقترب المقال من نهايته نقرأ ما يلى:

كانت البلدان الناطقة بالعربية تطلق كلمة مختلفة على هذا المفهوم وهى ثورة، ومادة ثَوْرَ فى العربية الفصحى كانت تفيد النهوض (مثلاً ينهض الجمل) أو الهياج أو الانفعال، ومن ثم أصبحت تعنى، خصوصاً فى الاستعمال المغربى التمرد، وكثيراً ما تستخدم فى سياق إنشاء سيادة أو سلطة مستقلة صغيرة، وهكذا كان من يسمون ملوك الطوائف الذين ثولوا الحكم فى إسبانيا فى القرن الحادى عشر بعد تَقَنَّتِ الخلافة فى قرطبة يطلق عليهم تعبير الثولر (المفرد ثائر) وكان الاسم ثورة يعنى الهياج أول الأمر، على نحو ما جاء فى الصَّحَّاح، وهو المعجم العربى المعتمد فى العصور الوسطى، والمثال انتظر حتى تسكن هذه الشورى وهى نصيحة مناسبة إلى حد بعيد. ويستخدم الأيبجى الفعل فى صورة ثوران أو إثارة فتنة باعتبار

ذلك من الاخطار التي ينبغي أن تمنع المرء من أداء الواجب الذي يقضى بمقاومة الحكومة الظالة . والثورة هي المصطلح الذي أطلقه الكتّاب العرب في القرن التاسع عشر على الثورة الفرنسية، والذي يستخدمه من تلاهم في الإشارة إلى الثورات التي يرضون عنها، محلية كانت أو أجنبية، في زماننا^(١١٤) .

والفقرة كلها خاصة بنبرات التعالي وسوء القصد، فلماذا يمزج الكاتب بفكرة نهوض الجمل باعتبارها دليلاً على الأصل الاشتقاقي للكلمة الخاصة بالثورة العربية الحديثة إلا لتشويه سمعة الثورة الحديثة؟ وأما السبب الواضح الذي دفع لويس إلى هذا فهو الخطأ من المكانة الرفيعة التي تتمتع بها الثورة المعاصرة بحيث لا تزيد شرفاً (ولا جمالاً) عن جمل يوشك أن ينهض من مناخه . وهو يقرن الثورة بالهياج والفتنة وإقامة سلطة نافذة، لا أكثر ، وأما أفضل نصيحة (والمفترض أنه لا يستطيع تقديمها إلا السيد الغربي والسيد المذهب هي "انتظر حتى تسكن هذه الثورة" . ولا يستطيع المرء أن يعرف، حتى من هذا الوصف الذي يرمى إلى تحقير الثورة، أن أعداداً لا تحصى من الناس تلتزم بها التزاماً فعالاً، وبصور اعوص من أن يفهمها 'البحث العلمي' المتحكم عند برنارد لويس . ولكن هذا اللون من الحديث الذي ينسب صفات جوهرية للشرقي هو الطبيعي عند دارسي الشرق الأوسط وواضعي السياسات الخاصة به، أي إن الحركات الثورية عند "العرب" لا تزيد أهميتها عن نهوض جمل، ولا تستحق اكتراثاً أكثر من تخاريف البلهاء، والواقع أن كل أدبيات الاستشراق المعتمدة سوف يثبت عجزها، لهذا السبب الأيديولوجي نفسه، عن تفسير المد الثوري الإيجابي في القرن العشرين في العالم العربي أو إعداد القراء له .

والرابطة التي يقيمها لويس بين الثورة ونهوض الجمل، وعموماً بينها وبين الهياج (لا بالكفاح في سبيل القيم) يلمح بصورة أشد صراحة عما اعتدناه في كتابته إلى تصويره العربي في صورة لا تزيد عن صورة كائن جنسي عصابي، فكل كلمة أو عبارة يستعملها لوصف الثورة ملونة بلون جنسي، مثل الإثارة والهياج والوقوف، ولكن اللون الجنسي الذي ينسب للعربي في معظمه

”سى“، ففى النهاية مادام العرب غير مُهيَّين حقاً للعمل الجاد فإن الإنارة الجنسية لديهم لا تزيد شرقاً عن نهوض الجمل، وبدلاً من الثورة نرى الفتنة، وإقامة سلطة نافذة، والمزيد من الهياج، وهو بمثابة القول بأن العرب لا يمارس الجماع بل لا يستطيع إلا اللداعيات الجنسية، والاستمناء، والعزل عند الجماع. واعتقد أن هذه هى المعانى التى يوحى بها لويس، مهما تكن براءة مظهر علمه، أو مهما تبلغ درجة تهذيب حديثه، فمادام يبدى هذه الحساسية لظلال معانى اللفاظ، فلا بد أنه يدرك أن كلماته هو أيضاً لها ظلال معانٍ.

ويعتبر برنارد لويس من الحالات الجديدة بزيادة الفحص لأنه يتمتع بمكانة بارزة فى المجال السياسى ’ للمؤسسة’ الأنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط، ويُعتبر فيها مستشرقاً علامّة، وكل ما يكتبه ينضج ”بالسلطة“ التى يتمتع بها ذلك للمجال. ولكن عمله على امتداد عقد ونصف على الأقل كان يتميز أساساً بتزعة أيديولوجية عدوانية، على الرغم من محاولاته المتعددة لإخفاء ذلك بالحدّيق والسخرية. وأنا أشير إلى كتاباته الحديثة التى تمثل خير تمثيل لموقف الأكاديمى الذى يزعم عمله أنه بحث علمى موضوعى لىبرالى وهو يفترب إلى حد كبير، فى الواقع، من موقف الداعية الذى يهاجم مادة موضوعه، ولكن ذلك لن يدمش أى قارئ يحيط بتاريخ الاستشراق؛ وليست حالة لويس إلا أحدث فضائح ”البحث العلمى“ المزعوم، وأقلها تعرضاً للنقد فى الغرب.

بل لقد بلغ من حرص لويس على تنفيذ مشروعه ’لتعمية‘ ما يتصور أنه حقيقة العرب والإسلام والخط من شأنهما ونشويه سمعتهما أن خذلته طاقاته كباحث وكمؤرخ، فتراه مثلاً ينشر فصلاً بعنوان ”ثورة الإسلام“ فى كتاب عام ١٩٦٤ ثم يعيد نشر جانب كبير من المادة نفسها بعد اثنتى عشرة سنة، بعد إدخال تغييرات طفيفة عليها لتناسب مكان النشر الجديد (وهو فى هذه الحالة مجلة كومتارى) ويعنوان جديد هو ”عودة الإسلام“. والتغيير فى المادة من ”الثورة“ إلى ”العودة“ تغيير إلى الأسوأ، بطبيعة الحال، وهو تغيير يقصد به لويس أن يشرح لجمهوره الأخير سبب رفض المسلمين (أو العرب) للكف عن المقاومة ولقبول هيمنة إسرائيل فى الشرق الأدنى.

فلتتعم النظر الآن فى أسلوب تنفيذه لهذا التغيير: إنه يشير فى الدراستين إلى أحداث شغب وقعت فى القاهرة عام ١٩٤٥ احتجاجاً على الإمبريالية، ويصفها فى الحالتين بأنها مناهضة لليهود، لكنه لا يقول لنا فى أى منهما كيف كانت مناهضة لليهود، وإن كان يستند، فى الواقع، فى إثبات العداء لليهود إلى أدلة مادية تدهشنا بعض الشيء، ألا وهى معلومات 'استخبارية' تقول إن "عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية وأرثوذكسية يونانية تعرضت للهجوم عليها وإحداث أضرار بها". انظر صياغة الصورة الأولى عام ١٩٦٤:

فى يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ دعا الزعماء السياسيون فى مصر إلى تنظيم مظاهرات بمناسبة الذكرى السنوية لإعلان بلفور، وسرعان ما تطورت هذه المظاهرات فأصبحت أحداث شغب، فهاجم المتظاهرون كنيسة كاثوليكية وأخرى أرمينية وثالثة أرثوذكسية يونانية، وأحدثوا فيها أضراراً. أليس لنا أن نسأل ما شأن الكاثوليك والأرمن واليونانيين بإعلان بلفور؟^(١٤).

ولننظر الآن فى الصورة التى نشرها فى مجلة كومنتارى عام ١٩٧٦:

عندما اكتسبت الحركة القومية طابعاً شعبياً حقيقياً، قُلَّتْ صبغتها القومية وازدادت صبغتها الدينية - وبعبارة أخرى تضاعف طابعها العربى وتنامى طابعها الدينى، ففى لحظات الأزمات - وما أكثرها فى العقود الأخيرة - يتغلب الولاء الجماعى الغريزى على كل ما عداه. ويكفى أن نضرب لذلك بضعة أمثلة. ففى يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ قامت المظاهرات فى مصر لاحظ أنه يقول إن "المظاهرات قامت" فى محاولة لإبراز الولاء الغريزى، وأما فى الصورة الأولى فكان "القادة السياسيون" هم المسئولين عن ذلك بمناسبة الذكرى السنوية لإصدار الحكومة البريطانية لإعلان بلفور. وخلافاً، بالتأكيد، لما قصد إليه القادة

السياسيون الذين كانوا يرعون المظاهرة، إذا بها تطور بسرعة فتصبح أحداث شغب معادية لليهود، وإذا بالشغب المعادي لليهود يتحول إلى اضطرابات عامة تعرضت فيها عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية ويونانية أرثوذكسية للعدوان والإصابة بأضرار. وهذا تغيير له دلالة إذ يوحى النص هنا بتعرض كنائس كثيرة، من ثلاثة مذاهب، للعدوان، وأما الصورة الأولى فينحصر الحديث فيها في ثلاثة كنائس فقط^(١١٦).

والغرض الجدلى، لا العلمى، عند لويس هو أن يبين هنا وفى نصوص أخرى أن الإسلام عقيدة معادية للسامية لا مجرد دين. وهو لا يواجه صعوبة منطقية تذكر فى محاولة القول بأن الإسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وإن كانت فى الوقت نفسه "ليست ذات طابع شعبى حقيقى"، ولكن هذه المشكلة لا تعوقه طويلاً، فكما نرى فى الصورة الثانية للقصة المفروضة التى يرويها، يواصل لويس حديثه حتى يعلن أن الإسلام ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق 'القطيع' أو الجماهير وتسيطر على المسلمين بالانفعالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر. وكل ما يرمى إليه هذا 'العرض' الذى يقدمه هو تخويف قرائه، ودفعهم إلى عدم التنازل للإسلام عن ستيمة واحد. ويقول لويس إن الإسلام لا يتطور، مثلما لا يتطور المسلمون، فهم موجودون وحسب، وعلينا أن نَحْذَرَهُمْ بسبب جوهرهم الخالص الذى يتضمن (طبقاً لما يقوله لويس) كراهية طال عليها الأمد للمسيحيين واليهود. ويلجأ لويس فى كل ما يكتبه إلى ضبط النفس حتى لا تصدر عنه تصريحات 'ملتهبة' بصورة مباشرة، وإنما يحرص على أن يقول إن المسلمين لا يعادون السامية، بطبيعة الحال، عداء التازيين للسامية، ولكن دين المسلمين يسمح بسهولة أكبر مما يتبغى بالعداء للسامية، بل وسمح فى الواقع بهذا العداء. وينطبق ذلك على الإسلام والعنصرية والرق والشرور "الغريبة" الأخرى، وأما جوهر أيديولوجيا لويس بشأن الإسلام هو أنه لا يتغير أبداً، وقد أصبحت رسالته تنحصر الآن فى إخبار القطاعات المحافظة من جمهور القراء اليهود، وأى

شخص آخر يرغب فى الإصغاء، أن أى وصف سياسى وتاريخى وعلمى للمسلمين يجب أن يبدأ وينتهى بأن المسلمين مسلمون:

إذ يتعذر علينا الإقرار بأن حضارة كاملة يمكن أن يكون ولاؤها الأول للدين: بل إن النظرة الليبرالية ترى أن مجرد الإحياء بذلك جارج، وهى النظرة التى دائماً ما تهذى استمدادها للتخفى حتى تفى الذين تعتبرهم حمايتها والأوصياء عليها، وهو ما يتجلى فى العجز الحالى، على مستوى الصحافة والسياسة والبحث العلمى، عن إدراك أهمية عامل الدين فى الشئون الجارية للعالم الإسلامى، وفى اللجوء - من ثم - إلى لغة اليسار واليمين، والتقدميين والمحافظةين، إلى آخر هذه المصطلحات الغريبة، وأما استعمالها فى تفسير الظواهر السياسية الإسلامية فهو لا يزيد فى دقته وإيضاحه عن استخدام معلق على لعبة الكريكت لمصطلحات لعبة البيسبول أو قد بلغ من ولع لويس بهذا التشبيه الأخير أن اقتطفه حرفياً من جديده عام ١٩٦٤^(١٧).

ويحدد لنا لويس فى كتاب لاحق المصطلحات التى يراها أدق وأنفع، وإن لم تكن أقل من المصطلحات السابقة فى طابعها "الغريب" (مهما يكن معنى صفة "الغريب") إذ يقول: يتسم المسلمون، مثل معظم غيرهم من الشعوب التى كانت مُستعمَرة، بمجزهم عن قول الحق أو حتى إدراك الحقيقة، إذ إنهم، حسبما يقول لويس، يدمنون الأساطير، شأنهم فى هذا شأن "المدرسة التنقيحية المزعومة فى الولايات المتحدة، وهى التى تتطلع إلى عصر ذهبي قديم تزينه الفضيلة الأمريكية، وتنسب كل الخطايا والجرائم تقريباً إلى المؤسسة الاجتماعية الحالية فى بلادهم"^(١٨) ويرمى لويس بهذا اللون من الأقوال، إلى جانب كونه مغرضاً وعارياً عن الصحة تماماً فيما يتعلق بتاريخ المذهب 'التنقيحي'، إلى أن يضع نفسه، وهو 'المؤرخ العظيم'، فى مرتبة أعلى من مرتبة التخلف التافه التى يشغلها 'مجرد' مسلمين وتنقيحيين.

وأما بخصوص التزام الدقة، وتحقيق القاعدة التي وضعها لويس نفسه والتي تقول إن "على الباحث، مع ذلك، ألا يستسلم لنوازع تعصبه"^(١٤٩) فالواقع أن لويس يبدى التعجرف والاستخفاف بنفسه وقضيته، فهو على استعداد، مثلاً، لترديد الحجة العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة "السائدة" بين الوطنيين العرب) دون أن يذكر - في أى شيء مما كتب - أنه قد وقع غزو صهيوني لفلسطين واستعمار استيطاني لها رغم أنف السكان العرب وضد إرادتهم. ولا ينكر ذلك أى إسرائيلي، ولكن لويس، المؤرخ المستشرق، يغفله وحسب، وهو لا يتردد في أن يشير إلى غياب الديمقراطية في الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يشير إشارة واحدة إلى "قوانين الطوارئ الدفاعية" التي تستخدمها إسرائيل في حكم العرب، بل ولا يشير إطلاقاً إلى ما يتعرض له العرب في إسرائيل من "اعتقالات وقائية" ولا إلى عشرات المستوطنات غير الشرعية التي أقبمت في الضفة الغربية وفي غزة، ولا إلى إهدار حقوق الإنسان للعرب، وعلى رأسها حق العودة إلى فلسطين. وبدلاً من هذا يتيح لويس لنفسه حرية الباحث فيقول إن "الإمبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين بإسميهما القديمين وهما المسيحيون واليهود"^(١٥٠) وهو يستشهد بأقوال ت. أ. لورنس فيما يتعلق "بالمسامين" حتى يدعم القضية التي يبنيها ضد الإسلام، ولا يناقش الصهيونية إطلاقاً بموازاة الإسلام (كما كانت الصهيونية حركة فرنسية لا حركة دينية) وهو يحاول في كل ما يكتب أن يثبت أن أى ثورة في أى مكان لا تزيد في أحسن حالاتها عن كونها شكلاً من أشكال "التطلع إلى زمن الخير المطلق من زاوية علمانية".

وقد يقلل استنكارنا لهذا الضرب من بناء الحجج إذا اقتصرنا على اعتباره دعاية سياسية - وهو كذلك بطبيعة الحال - لولا ما يصحبه من المواقف عما يتصف به المؤرخ الحقيقي من موضوعية وإنصاف ونزاهة، والمعنى المضمّر دائماً هو أن المسلمين والعرب يعجزون عن الموضوعية، وأما المستشرقون الذين يكتبون عن المسلمين والعرب، مثل لويس، فهم موضوعيون، تعريفاً، وتعليماً، ولمجرد كونهم غربيين. وهذه هي ذروة الاستشراق في التحجر

المذهبي الذي لا يقف عند حدود الخط من مادة موضوعه بل يتجاوزها إلى كَفْ بصر ممارسيه . ولكن دعونا نسمع أخيراً ما يقوله لويس عن أسلوب السلوك الأمثل للمؤرخ، ولنا أن نتساءل إن كان التعصب الذي يهاجمه مقصوداً على الشرقيين دون غيرهم :

لاشك في احتمال تأثير موضوع البحث بنوازع الولاء عند المؤرخ ولكن هذه النوازع لا ينبغي أن تؤثر في معالجته له . فإذا وجد في أثناء بحوثه أن الجماعة التي يحس بانتمائه إليها على صواب دائماً، وأن الجماعات الأخرى المتنازعة معها مخطئة دائماً، فالأفضل له أن يشكك في النتائج التي انتهى إليها، وأن يعيد فحص الفرضية التي انتقى على أساسها أدلته وفسر هذه الأدلة، فليس من طبيعة الجماعات البشرية أن ولتفترض أنها تتضمن جماعة المستشرقين كذلك أن تكون على صواب دائماً .

وعلى المؤرخ، أخيراً، أن يكون منصفاً وأميناً في تقديم قصته، ولا يعني هذا أن عليه أن يقتصر على السرد المجرد للحقائق المؤكدة بلا جدال، بل إن على المؤرخ في العديد من مراحل عمله أن يضع الفرضيات ويصدر الأحكام، ولكن المهم هو أن يفعل ذلك واعياً وبصراحة، فيستعرض الأدلة التي تؤيد نتائجه والأدلة التي تعارضها، ويفحص شتى التفسيرات الممكنة، وينص صراحة على ما قرره وكيف ولماذا انتهى إلى ذلك القرار^(١٥١).

وسوف تبحث عبثاً عن الوعي والإنصاف والصراحة في الأحكام التي يصدرها لويس عن الإسلام، بسبب الأسلوب الذي يتبعه في معالجته، فهو يفضل أن يعمل، كما رأينا، عن طريق الإيحاء والتلميح، ومع ذلك فقد نشعر أنه غير واع بما يفعله (ربما باستثناء الشئون "السياسية"، مثل مناصرته للصهيونية وعدائه للقومية العربية، ونبرته العالية في محاور الحرب الباردة) إذ

إنه من المؤكد أن يقول إن تاريخ الاستشراق كله، وهو الذى انتفع به لويس، قد أحال تلك التلميحات والفرضيات إلى حقائق قاطعة أو لا جدال فيها.

وربما كانت أغرب هذه "الحقائق" الأساسية القاطعة وأعجبها (فمن العسير أن نتصور إمكان نسبتها إلى أى لغة أخرى) القول بأن اللغة العربية - من حيث كونها لغة - أيديولوجية خطيرة. وأما الشاهد الماثور المعاصر على هذه النظرة إلى العربية فهو مقال أ. شوبى وعنوانه "تأثير اللغة العربية فى سيكولوجية العرب"^(١٥٢) ويوصف المؤلف بأنه "متخصص فى علم النفس وأنه درس علم النفس الإكلينيكي والاجتماعي"، ونحن نفترض أن السبب الرئيسى لشبوع آرائه وذبوعها هو أنه عربى (وهى حقيقة تُدبِنه فى الواقع). والحجة التى يطرحها ساذجة بصورة يُرثى لها، ربما لأنه لا يعرف ما اللغة وكيف تعمل. ومع ذلك فإن العناوين الفرعية لمقاله تفصح عن جانب كبير مما يقول، فالعربية تتصف فى نظره "بالغموض العام فى الفكر"، و"المبالغة فى توكيد العلامات اللغوية"، و"المبالغة فى التأكيد وفى القول". ويستشهد الكثيرون بأقوال الشوبى باعتباره من الثقات، لأنه يوحى بذلك فى كلامه، ولأن العربى الذى يفترض وجوده عربى أبكم لكنه، فى الوقت نفسه، مالكٌ لزمَامِ الالفاظ ويتلاعب بها دون أن ينزع إلى الجدل كثيراً أو يحاول تحقيق غرضٍ ما. وصفة البكم تمثل جانباً مهماً مما يتحدث الشوبى عنه، إذ إنه لا يستشهد فى مقاله كله بشاهد واحد من الأدب العربى الذى يعتز به العربى أشد اعتزاز. أين إذن تأثير العربية فى العقل العربى؟ إنه مقصور على العالم الأسطورى الذى خلقه الاستشراق للعربى، وهو الذى يزعم أن صفة العربى مرادفة للبكم المصحوب بالمبالغة فى الكلام دوغما معنى، أو الفقر المصحوب بالإسراف، وأما إمكان التوصل إلى مثل هذه النتيجة بوسائل فقه اللغة فيشهد على النهاية المحزنة التى انتهت إليها تقاليد فقه اللغة التى كانت عميقة ومُرَكَّبة، والتى لا يمثلها اليوم إلا قلة نادرة من الأفراد. وما اعتماد مستشرق اليوم على «فقه اللغة» إلا آخر مظاهر ضعفٍ مبحثٍ علميٍّ تحول تحولاً كاملاً إلى خبرة أيديولوجية فى مجال العلوم الاجتماعية.

وتقوم لغة الاستشراق بالدور المسيطر فى كل شىء ناقشته، فهى تجمع بين الأضداد بحيث يبدو ذلك أمراً "طبيعياً"، وتقدم أنماطاً بشرية بمصطلحات ومنهجيات علمية، وتنسب الحقيقة والرجعية إلى أشياء (أى كلمات أخرى) من ابتكارها. ونحن نعتبر اللغة الأسطورية 'خطاباً' بمعنى أنها لا يمكن إلا أن تنصف بالمنهجية، ولا يستطيع أحد فى الواقع أن ينشئ 'الخطاب' الذى يريده أو أن يقول ما يقول فى إطاره دون أن يتمنى أولاً إلى الأيديولوجيا والمؤسسات التى تضمن وجوده، وقد يكون هذا الانتماء عن غير وعى فى بعض الحالات، لكنه انتماء غير طوعى على كل حال. وهذه المؤسسات دائماً ما تكون مؤسسات مجتمع متقدم يتناول مجتمعاً أقل تقدماً، أو مؤسسات ثقافة قوية تلاقى ثقافة ضعيفة. والسمة الأساسية 'للخطاب' الأسطورى هى أنه يخفى مصادره وأصوله، مثلما يخفى مصادر ما يصفه وأصوله. وهو يقدم "العرب" فى صورة الأنماط الثابتة المجردة تقريباً لا باعتبارهم كائنات تتمتع بإمكانات تمر بمرحلة التحقيق ولا باعتبارهم تاريخاً يتشكل ويتكون. والقيمة المبالغ فيها التى تنسب إلى اللغة العربية، من حيث كونها لغة، تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مرادفة للعقل والمجتمع والتاريخ والثقافة. فالمستشرق لا يرى أن الشرق يتكلم لفته ويفصح بها، بل أن اللغة هى التى تفصح عنه.

4 - الشرقيون الشرقيون الشرقيون: إن النتائج الخطيرة المترتبة على مذهب الخرافات الأيديولوجية الذى أطلقَتْ عليه اسم الاستشراق لا ترجع فحسب إلى عيوبه الفكرية، فلقد أصبحت للولايات المتحدة استثمارات كبرى فى الشرق الأوسط، أكبر من استثماراتها فى أى منطقة أخرى على ظهر الأرض، وخبراء الشرق الأوسط الذين يُدُون المشورة إلى راسمى السياسات قد تشربوا روح الاستشراق دون استثناء تقريباً. ولكن معظم هذا الاستثمار مبنى على أسس من الرمال، وهى الاستعارة المناسبة لهذه المنطقة، إذ إن هؤلاء الخبراء يغذون السياسات بالمجردات التى يسهل تسويتها مثل النخب السياسية، والتحديث، والاستقرار، ومعظمها لا يزيد عن أنماط ثابتة قديمة

من صنع الاستشراق، وإن كانت اليوم تكتسى رداء الرطانة السياسية، ومعظمها لا يصلح على الإطلاق لوصف ما حدث أخيراً في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الفلسطينية الشعبية لإسرائيل. والمستشرق اليوم يحاول أن يرى الشرق باعتباره صورة مقلدة للغرب، ويفترض، مثلما يقول برنارد لويس، أن الشرق لن يتجح في تحسين أحواله إلا إذا أصبحت نزعته القومية "على استعداد للتصالح مع الغرب"^(١٥٣). وأما إذا حدث وقام العرب أو المسلمون أو العالم الثالث والعالم الرابع بسلوك سبل غير متوقعة، رغم كل شيء، فلن ندهش إذا سمعنا مستشرقاً يقول لنا إن هذا يشهد على عناد الشرقيين واستحالة إصلاحهم، ويثبت من ثم أنهم ليسوا أهلاً للثقة.

ونحن لا نستطيع تفسير جوانب الفشل المنهجي للاستشراق بأن نقول إن الشرق الحقيقي يختلف عن الصور التي يرسمها المستشرق له، ولا بأن نقول إنه مادام المستشرقون غربيين في معظمهم، فلا يمكن أن نتوقع منهم أن يدركوا حقيقة الشرق الباطنة. فكل من هذين الافتراضين فاسد. ولا تتمثل أطروحة هذا الكتاب في القول بوجود شيء يسمى الشرق الحقيقي أو الصادق (الإسلام أو العرب أو ما شئت) ولا تتمثل أيضاً في الزعم بتفضيل منظور "داخلي" على منظور "خارجي"، إذا استعرنا التمييز المفيد الذي وضعه روبرت ك. ميرتون^(١٥٤). بل لقد حاولت، على العكس من ذلك، أن أقيم الحجة في هذا الكتاب على أن مفهوم "الشرق" نفسه مفهوم مختلق، وأن الفكرة التي تقول بوجود مساحات جغرافية، يسكنها بشر أصليون "يختلفون" اختلافاً جذرياً عن غيرهم ويمكن تحديد هويتهم على أساس الدين أو الثقافة أو الجوهر العنصري المناسب لذلك المكان الجغرافي فكرة مُخْتَلَفٌ عليها إلى حد كبير، وأنا لا أومن قطعاً بالافتراض القاصر الذي يقول إنه لا يستطيع الكتابة عن السود إلا أسود، ولا عن المسلمين إلا مسلم وهلم جراً.

ومع ذلك فإن الاستشراق، رغم أوجه الفشل المذكورة، ورطائته المؤسفة، ونزعته العنصرية التي لا تكاد تخفى، وجهازه الفكري الهزيل، يزدهر اليوم بالاشكال التي حاولت وصفها، بل إنى أرى ما يدعو إلى

الانزعاج في انتشار تأثيره إلى "الشرق" نفسه، إذ تحفل صفحات الكتب والمجلات المنشورة بالعربية (وبلا شك باليابانية وثنى اللهجات الهندية وغيرها من اللغات الشرقية) بتحليلات من الدرجة الثانية يكتبها العرب عن "العقل العربي" وعن "الإسلام"، وغير ذلك من أقوال في عداد الأساطير، كما انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة بعد أن أضافت الأموال والموارد العربية بُعداً جديداً يتمثل في الجاذبية الكبيرة "للاهتمام" التقليدي بالشرق ذي الأهمية الاستراتيجية. والواقع هو أن الإمبريالية الجديدة قد نجحت في تكيف الاستشراق واستيعابه، إذ أصبحت نماذجها الفكرية الحاكمة لاتعارض، بل وتؤكد المخطط الإمبريالي المستمر للهيمنة على آسيا.

ويحق لنا أن نعتبر أن التكيف بين الطبقة المثقفة وبين الإمبريالية الجديدة يُعد انتصاراً من انتصارات الاستشراق الخاصة، في تلك البقعة من بقاع الشرق التي أستطيع أن أحدث عنها بشيء من المعرفة المباشرة. فالعالم العربي اليوم تابع فكري وسياسي وثقافي يدور في فلك الولايات المتحدة، وليس هذا في ذاته ظاهرة يؤسف لها، لكن ما يؤسف له هو شكل علاقة التبعية المذكورة. انظر أولاً إلى الجامعات في العالم العربي التي تدار بصفة عامة وفقاً لنسق موروث من دولة استعمارية سابقة أو فرضته تلك الدولة بصورة مباشرة. ولقد تغيرت الظروف حتى أصبحت المحتويات الفعلية للمقررات الدراسة غريبة غريبة تكاد تكون شائنة، فالقاعات تفيض بمئات الطلاب، والمعلمون لم يتلقوا التدريب الجيد، ويعملون أكثر مما ينبغي ويتقاضون رواتب أقل مما ينبغي، كما يحدث أن يُعيّن أحدهم في منصب جامعي لأسباب سياسية، هذا إلى جانب الافتقار شبه التام إلى البحوث العلمية المتقدمة والتجهيزات اللازمة لها، وأهم من ذلك كله الافتقار إلى مكتبة 'محترمة' واحدة في المنطقة العربية كلها. وإذا كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا يوماً ما على الآفاق الفكرية للشرق بفضل علو كعبهما وثرائهما، فلقد غدت الولايات المتحدة تشغل هذا المكان، والتسيجة هي أن القلة من الطلاب الواعدين الذين يستطيعون النجاح من خلال النظام التعليمي في بلادهم

يُحفظون على المقدم إلى الولايات المتحدة لمواصلة دراساتهم العليا، وإذا كان من الصحيح دون شك أن بعض طلاب العالم العربي لا يزالون يقصدون أوروبا للدراسة، فإن الأغلبية تأتي للولايات المتحدة، ويصدق هذا على طلاب البلدان التي توصف بالرايكانية مثلما يصدق على البلدان المحافظة مثل المملكة العربية السعودية والكويت. أضف إلى هذا أن نظام الرعاية في الدراسة والنشاط التجاري والبحث العلمي قد أتاح للولايات المتحدة أن تمسك بزمام الأمور وتمتص بسيطرة شبه كاملة، إذ يسود الاعتقاد بأن 'المصدر' هو الولايات المتحدة مهما ابتعدت في الواقع عن أن تكون 'المصدر' الحقيقي.

وقد ساهم عاملان في جعل هذه الحال تمثل انتصاراً أوضح للاستشراق، فإذا استطعنا إصدار أحكام عامة شاملة قلنا إن التيارات البارزة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسترشد بالنماذج الأوروبية والأمريكية. وعندما قال طه حسين عن الثقافة العربية الحديثة عام ١٩٣٦ إنها أوروبية لا شرقية، كان يسجل هوية الصفوة أو النخبة المصرية المثقفة التي كان هو من أفرادها البارزين ويصدق ذلك نفسه على النخبة الثقافية العربية اليوم، وإن كان التيار العام للأفكار المناهضة للإمبريالية في العالم الثالث الذي ساد المنطقة منذ الخمسينيات قد خفف من الطابع الغربي للثقافة السائدة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم العربي والإسلامي لا يزال يمثل قوة من الدرجة الثانية من حيث إنتاج الثقافة والمعرفة والبحث العلمي. وعلينا هنا أن نتسلح بالواقعية الكاملة في وصف الأوضاع الناجمة، إذ لا يملك باحث عربي أو إسلامي أن يتجاهل ما يُنشر في الدوريات العلمية ولا ما يحدث في المعاهد والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا، والعكس ليس صحيحاً. فعلى سبيل المثال، لا توجد دورية علمية كبرى للدراسات العربية تنشر في العالم العربي اليوم، كما لا توجد مؤسسة تعليمية عربية قادرة على تحدى جامعات مثل أوكسفورد وهارفارد وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجيليس في دراسة العالم العربي، وتقل قدرة المؤسسات التعليمية العربية على ذلك في مجال الدراسات غير الشرقية. والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والاساتذة الشرقيين) لا

يزالون يريدون أن يأتوا ليتعلموا من المستشرقين الأمريكيين، حتى يعودوا ليكرروا على مستمعهم المحليين نفس القوالب الفكرية واللفظية التي وصفتها بأنها عقائد استشراقية جامدة. ومثل هذا النظام من التكاثر أو الاستنساخ يدفع الباحث الشرقي حتماً إلى استخدام تعليمه الأمريكي في الإحساس بالتفوق على أبناء وطنه بسبب قدرته على "الإحاطة" بالنظام الاستشراقي وتطبيقه، لكنه يظل مجرد "مصدر معلومات وطني" في علاقاته برؤسائه من المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين. والواقع أن دوره في الغرب سوف يقتصر على ذلك إذا أسعده الحظ بالكوث في الغرب بعد تعليمه العالي. والمعروف أن معظم المناهج الدراسية الأولية في اللغات الشرقية يقوم بتدريسها هؤلاء "الشرقيون" في جامعات الولايات المتحدة اليوم، ولكن السلطة في هذا النظام (في الجامعات والمؤسسات وما شابهها) تكاد تكون محصورة في أيدي غير الشرقيين، وإن كانت أعداد غير الشرقيين من الاساتذة المقيمين لا تزيد بصورة صارخة عن أعداد نظرائهم الشرقيين.

وأما شتى أنواع الدلائل الأخرى التي تبين كيف يتسنى الحفاظ على الهيمنة الثقافية، وهو الذي يساهم فيه قبول الشرقيين له والضغط الاقتصادي المباشر والفظ من جانب الولايات المتحدة. فمما يلفت الانتباه مثلاً أن عشرات المنظمات قد تخصصت في الولايات المتحدة في دراسة الشرق العربي والإسلامي ولم تخصص منظمة واحدة في الشرق نفسه في دراسة الولايات المتحدة، الدولة التي تتمتع بأقوى نفوذ اقتصادي وسياسي في المنطقة، والأدهى من ذلك أننا لا نكاد نجد معهداً واحداً في الشرق، ولو تواضع مستواه، يتخصص في دراسة الشرق. ولكن هذا كله يتضائل في ظني أمام العامل الثاني الذي يساهم في انتصار الاستشراق ألا وهو النزعة الاستهلاكية في الشرق. فلقد ارتبط العالم العربي والإسلامي بصفة عامة بنظام السوق الغربي، ولا يحتاج أحد إلى من يذكّره بأن النفط، أعظم موارد المنطقة، يستوعبه الاقتصاد الأمريكي استيعاباً تاماً، ولا أعنى بذلك فقط أن النظام الاقتصادي الأمريكي يتحكم في شركات النفط الكبرى بل أعنى أيضاً أن

عائدات النفط العربى - ناهيك بالتسويق والبحوث وإدارة الصناعة - تتخذ الولايات المتحدة موقفاً لها، وهو الذى أدى فعلياً إلى أن أصبح العرب - أصحاب الثروة النفطية - من كبار المستهلكين للصادرات الأمريكية، ويصدق هذا على دول الخليج العربى مثلما يصدق على ليبيا والعراق والجزائر، والآخرى من الدول الراديكالية. وما أرمى إليه هو أن هذه العلاقة علاقة من جانب واحد، ونرى فيها أن الولايات المتحدة مستهلك انتقائى لمنتجات بالغة القلة (النفط والأيدى العاملة الرخيصة أساساً) وأن العرب مستهلكون بالغو التنوع لثنى ضروب المنتجات الأمريكية، المادة والأيدىولوجية.

وقد كانت لذلك عواقبه الكثيرة، إذ ساد توحيد الأذواق على نطاق هائل فى المنطقة، ولا تقتصر رموزه على الثرانزستور وسراويل البلوجيز والكوكاكولا بل تتجاوز ذلك إلى الصور الثقافية للشرق التى تقدمها أجهزة الإعلام الجماهيرية الأمريكية و"تستهلكها" دون تفكير جماهير التلفزيون فى المنطقة. ومفارقة العربى الذى يعتبر نفسه "عربياً" بالصورة التى تقدمها هوليوود ليست سوى أبسط النتائج التى أشير إليها، فمن النتائج الأخرى نجاح اقتصاد السوق الغربى وتوجهه الاستهلاكى فى إنتاج طبقة (يزداد إنتاجها بمعدل سريع) من المتعلمين الذين يتجه تكوينهم الفكرى إلى إشباع احتياجات السوق. فالتركيز الشديد على الهندسة وإدارة الأعمال والاقتصاد لا يكاد يحتاج إلى إيضاح، ولكن طبقة المثقفين نفسها تساعد ما ترى أنه التيارات الأساسية التى تتعرض للقمع فى الغرب، فقد وجدت أن الدور الموصوف لها، بل والمعد لها، هو دور "التحديث"، وهو ما يعنى إضفاء الشرعية والسلطة على الأفكار الخاصة بالتحديث والتقدم والثقافة التى تتلقاها من الولايات المتحدة فى معظمها ولدينا أدلة باهرة على ذلك فى العلوم الاجتماعية، بل - وهو ما يشير الدهشة - بين المثقفين الراديكاليين الذين اقتبسوا نظرتهم الماركسية كلها من نظرة ماركس التى تصور العالم الثالث فى صورة موحدة متجانسة، على نحو ما سبقت لى مناقشته فى هذا الكتاب. وهكذا فإذا كانت الحالة العامة تدل على قبول فكرى للصورة والعقائد التى

وضعها الاستشراق، فإن هذا الاتجاه يلقي التدعيم الشديد من التبادل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وهكذا، وبإيجاز، نرى أن الشرق الحديث يساهم في صيغ نفسه بصيغة 'الشرق' الاستشراقية.

لكن دعونا نتساءل في الختام: هل من بدليل عن الاستشراق؟ هل يقتصر هذا الكتاب على إقامة الحجة ضد شيء ما لا من أجل شيء إيجابي؟ لقد تحدثت في مواقع متفرقة من هذا الكتاب عن نقاط انطلاق جديدة "للتحرر من الاستعمار" فيما يسمى بدراسات المناطق - مثل العمل الذي أنجزه أنور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة "هل" عن دراسات الشرق الأوسط، والتحليلات والمقترحات التجديدية التي قدمها شتي الباحثين في أوروبا وفي الولايات المتحدة وفي الشرق الأدنى^(١٠٠) - لكنني لم أحاول إلا أن أذكرها أو أشير إليها في عَجَلَةٍ. إذ إن مشروعى هو وصف نظام فكرى خاص لا أن أتى، على الإطلاق، بنظام جديد يحل محله. أضف إلى ذلك أنني أحاول أن أطرح مجموعة كاملة من الأسئلة المتصلة بالموضوع وهو مناقشة مشكلات الخبرة الإنسانية: كيف يقدم المرء صوراً تمثل ثقافات أخرى؟ ما معنى ثقافة أخرى؟ وهل فكرة وجود ثقافة (أو جنس بشرى أو دين أو حضارة) متميزة فكرة مفيدة، أم تراها تختلط في جميع الأحوال إما بتهنته الذات (عندما يناقش المرء ثقافته الخاصة) وإما بالعناء والتعدي (عندما يناقش المرء ثقافة "الأخر")؟ وهل تُعتبر الاختلافات الثقافية والدينية والعنصرية أهم من الفئات الاقتصادية الاجتماعية أو الفئات السياسية التاريخية؟ كيف نكتسب الأفكار السلطة، وكيف تتمكن من أن تصبح أفكاراً "سوية" وترقى إلى منزلة الحقائق "الطبيعية"؟ ما دور المثقف؟ هل ينحصر دوره في إثبات صحة الثقافة والدولة التي ينتمى إليها؟ ما مدى الأهمية التي يجب أن يوليها للوعى النقدي المستقل، أى للوعى النقدي المعارض؟

أرجو أن تكون بعض إجاباتى على هذه الأسئلة مفسرة فيما سبق لى قوله، وربما استطعت أن أزيد قليلاً من الإفصاح عنها هنا. سبق لى فى وصفى لطابع الاستشراق أن قلت إنه يشير الشكوك ليس فقط فى إمكان إجراء

بحوث علمية بريئة من السياسة بل أيضاً في حكمة وجود علاقة أوثق مما ينبغي بين الباحث والدولة. واعتقد أنه من الواضح أيضاً أن الظروف التي تجعل الاستشراق نمطاً فكرياً ذا قدرة دائمة على الإقناع سوف تستمر، وهو أمر يدعو إلى الانقباض بصفة عامة. ومع ذلك فإنني أتوقع، وعلى أسس عقلانية، عدم استمرار ما يدعو إلى أن يظل الاستشراق دائماً بمنجى من الطعن فيه فكرياً وأيديولوجياً وسياسياً، على نحو ما شهدناه حتى الآن.

ولم أكن لاكتب مثل هذا الكتاب لو لم أكن أؤمن أيضاً بوجود بحوث علمية لا تنسم بما تنسم به البحوث التي ركزتُ عليها في عرصى من فساد أو، على الأقل، من عَمَى عن الحقيقة الإنسانية، إذ يوجد اليوم كثير من الباحثين الأفراد الذين يعملون في بعض المجالات مثل التاريخ الإسلامي، والدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والذين يتميز إنتاجهم العلمي بقيمته العميقة. ولا تبدأ المناصب إلا عندما تزحف التقاليد 'المهنية' للاستشراق فتستولي على الباحث غير اليقظ، والذي لا يأخذ وَعْيَهُ الفردي في البحث العلمي حَذَرَهُ من الأفكار التقليدية التي يتوارثها أبناء المهنة بسهولة من أسلافهم. وهكذا فالأرجح أن ينجز الأبحاث الجيدة الباحثون الذين يدينون بالولاء لمبحث علمي ذي حدود فكرية لا "لمجال" مثل الاستشراق حدودُهُ هي الأصول المرحية في 'المهنة' أو التقاليد الإمبريالية أو الحدود الجغرافية. ومن الأمثلة الحديثة الممتدة تلك الدراسة الأنثروبولوجية التي قدمها كليفورد جيرتز، فاهتمامه بالإسلام يتميز بدرجة كبيرة من الاستقلال والطابع العملي، وهو ما يمكنه من استلهام روح المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها، بدلاً من الارتكان إلى طقوس الاستشراق وتصوراته المسبقة وعقائده الراسخة.

ونرى، من ناحية أخرى، أن الباحثين والنقاد الذين تلقوا دراساتهم في إطار المباحث الاستشراقية التقليدية يستطيعون بسهولة أن يتحرروا من القيود الأيديولوجية القديمة. والدراسة التي تلقاها جاك بيرك ومكسيم رودنسون تعتبر من أشد الدراسات التي نعرفها صرامة، ولكن بحوثهما تشار بحيوية

خاصة حتى حين يدرسان المشكلات التقليدية، بسبب الرعى الذاتى المنهجى لدى كل منهما، فإذا كان الاستشراق على مر التاريخ يتميز بالزهو المبالغ فيه بنفسه، والانعزال الشديد، والثقة الزائدة - المستمدة من المنطقية الوضعية - بأساليب عمله ومنطلقاته، فإن أحد وسائل انفتاح الباحث على ما يدرسه فى الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصاً نقدياً. وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون، كل بأسلوبه الخاص. ونحن نجد فى عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التى يواجهانها، وبعدها يأتى الفحص الذاتى المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدى مسبق. ويتميز كل من بيرك ورودنسون، شأنهما فى ذلك شأن عبد الملك وروجر أووين، بإدراك أن أفضل سبيل إلى دراسة الإنسان والمجتمع - شرقياً كان أم غير شرقي - هو المجال الواسع لجميع العلوم الإنسانية، ومن ثم فإن هؤلاء الباحثين قراء نافذون ودارسون لما يجرى فى المجالات الأخرى. وهكذا فإن انتباه بيرك إلى المكتشفات الحديثة فى الأنثروبولوجيا البنيوية، واهتمام رودنسون بعلم الاجتماع والنظرية السياسية، وإلمام أووين بالتاريخ الاقتصادى، كلها تعتبر 'تصويبات' مفيدة، استُعيرت من العلوم الإنسانية المعاصرة لتطبيقها فى دراسة ما يسمى بالمشكلات الشرقية.

غير أنه لا سبيل إلى تجنب الواقع الذى يقول إننا، حتى لو تفاضينا عن التفرقة الاستشراقية بينهم "هم" وبيتنا "نحن"، نجد أن سلسلة ذات قوة ونفوذ من الحقائق السياسية، والتى تعتبر أيديولوجية آخر الأمر، تغزو البحث العلمى اليوم. أى إن أحداً لا يملك تجنب ضروب أخرى من التفرقة، إن لم تكن بين الشرق والغرب، فبين الشمال وبين الجنوب، أو بين الأغنياء وبين الفقراء، أو بين الإمبرياليين وبين مناهضى الإمبريالية، أو بين الأجناس البيضاء وبين الأجناس الملونة، ولا نستطيع الالتفاف حولها جميعاً متظاهرين بأنها غير موجودة، بل على العكس من ذلك نجد أن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير عن التزييف الفكرى الكامن فى الخداع بشأن هذه القضية، إذ

يؤدي ذلك إلى تعميق التقسيمات وجعلها خبيثة ودائمة معاً. ومع ذلك فما أسرع ما يمكن أن يتدهور البحث العلمي "التقدمي" القائم على جدلية صريحة ونظرة عقلية صائبة، فيصبح بمثابة غفوة من غفوات الجمود المذهبي، وهو احتمال لا تُرجى منه فائدة علمية هو الآخر.

وأما تصوري الخاص للمشكلة فتفصح عنه أنواع الأسئلة التي طرحتها آنفاً، فلقد اكتسبنا من الفكر الحديث والخبرة الحديثة الحساسية لما يعنيه تقديم صورة تمثل شيئاً ما، ودراسة الآخر، والتفكير العنصري، والقبول دون تفكير ودون انتقاد للسلطة وللأفكار 'المعتمدة'، والدور السياسي الاجتماعي الذي ينهض به المثقفون، والقيمة الكبرى للوعي النقدي القائم على الشك. وربما لو تذكرنا أن دراسة الخبرة الإنسانية عادة ما تكون لها عواقب أخلاقية، ناهيك بالعواقب السياسية، بأفضل معنى لهذه الكلمات أو أسوأه، فسوف نكفُّ عن اللامبالاة في البحث العلمي. وهل ثمَّ مِيارٌ للباحث العلمي يُفَضَّلُ الحرية الإنسانية والمعرفة؟ وربما يكون علينا أن نتذكر أيضاً أن دراسة الإنسان في المجتمع دراسة تقوم على وقائع تاريخ البشر وخبراتهم، لا على تجريدات الأساتذة أو على القوانين الغامضة أو على النظم التعميفية. والمشكلة إذن هي تطويع الدراسة وفقاً للخبرة، بحيث يتحدد شكل الدراسة في ضوء الخبرة بصورة ما، وعندها نستطيع الدراسة إيضاح الخبرة وربما تغييرها أيضاً والواجب أن نتجنب، مهما يكن الثمن، إضفاء صورة شرقية مسبقة على الشرق في كل خطوة نخطوها، وسوف يترتب على هذا قطعاً تنقيح المعرفة والتقليل من غرور الباحث. ولو غابت صورة "الشرق" المسبقة لجاء من الباحثين والناقد والمفكرين والبشر من لا يولون لضروب التمييز العنصري والعرقى والقومى الأهمية التي يولونها للجهد المشترك في سبيل تعزيز التواصل والترابط البشرى.

إننى أومن إيماناً قاطعاً - على نحو ما حاولت إيضاحه فى أعمالى الأخرى - بأن النجزات الجارية اليوم فى العلوم الإنسانية تكفى لتزويد الباحث المعاصر بالأفكار والمناهج والنظرات الثابتة القادرة على إقصاء الانماط

المنصرية والأيديولوجية والإمبريالية، وهى الانماط الثابتة التى أنشأها الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مر التاريخ. وأنا أرى أن فشل الامتشراق فشل إنسانى بقدر ما هو فشل فكرى، إذا إنه حين دُفع دُفعاً إلى اتخاذ موقف معارضة لا يمكن اختزاله إزاء منطقة من مناطق العالم يعتبرها أجنبية غريبة عنه، قد عجز عن التعاطف أو التوحد مع الخبرة البشرية بل وعجز عن إدراك أنها خبرة بشرية. ومن الممكن الآن تحدى السيطرة العالمية للاستشراق وكل ما يرمز له، إذا استطعنا أن نستفيد استفادة صحيحة مما شهده القرن العشرون بوجه عام من ارتفاع مستوى الوعي السياسى والتاريخى لعدد كبير من شعوب العالم. وإذا كتب لهذا الكتاب أن يعود بفائدة ما فى المستقبل، فسوف تنحصر هذه الفائدة فى كونه مساهمة متواضعة فى ذلك التحدى، وفى كونه تحذيراً يقول: ما أسهل إنشاء بعض النظم الفكرية مثل الاستشراق وضروب 'خطاب' السلطة والحرفات الأيديولوجية - وهى أصفاد يصنعها العقل - وما أسهل تطبيقها والحفاظ عليها. وأرجو، قبل كل شئ، أن أكون قد أوضحت لقارئى أن الرد على الاستشراق ليس "الاستغراب"، ولن يجد من كان "شرقياً" يوماً ما أى تسرية فى القول بأنه ما دام شرقياً هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس "شرقيين" جُددًا - أو "غربيين" - من ابتكاره الخاص. وإذا كان لمعرفة الاستشراق أى معنى، فإنه يكمن فى كونه تذكيراً بالتدهور المُغْوِي للمعرفة، أية معرفة، فى أى مكان، وفى أى زمان. وربما يصدق هذا على العصر الحاضر أكثر مما يصدق على الماضى.

تذييل طبعة ١٩٩٥

تذييل طبعة ١٩٩٥

١

اكتمل كتاب الاستشراق فى أواخر عام ١٩٧٧ ونُشر بعد ذلك بعام، وكان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذى كتبته دفعة واحدة، فانصلت حلقاته، دون مقاطعة، ودون ما يصرف انتباهى عنه حقاً، من مرحلة البحث إلى المسودات العديدة وحتى الصورة النهائية. ولم أتلق دعماً أو اهتماماً يُذكر من العالم الخارجى، باستثناء السنة التى قضيتها كزميل فى معهد ستانفورد للدراسات المتقدمة فى العلوم السلوكية (١٩٧٥-١٩٧٦) وكانت فترة تتميز بطابعها الحضارى الرائع وخلوها نسبياً من الاعباء. ولقد لقيتُ تشجيعاً من بعض الأصدقاء وأفراد أسرتى الصغيرة، لكنه لم يتضح لى على الإطلاق إن كانت مثل هذه الدراسة للطرائق التى تنظر بها السلطة والبحث العلمى والمخيلة الخاصة بتقاليد عمرها قرنان من الزمان فى أوروبا وأمريكا إلى الشرق

الأوسط والعرب والإسلام تستطيع أن تثير اهتمام الجمهور العام. وأذكر مثلاً كيف وجدت صعوبة في البداية في إثارة اهتمام دار نشر جادة بالمشروع. وقدمت لى دار نشر أكاديمية معينة عرضاً غير مؤكد يتضمن الاتفاق على عقد متواضع لنشر دراسة صغيرة، إذ كان المشروع كله يبدو في البداية ضئيلاً لا يشر بالكثير. ولكن سرعان ما اختلفت الأحوال، لحسن الحظ، (وأنا أذكر في صفحة 'الشكر والتقدير' الأصلية للاستشراق كيف ابسم الحظ لى مع أول دار نشر أعمل معها) وتحسنت الأوضاع بسرعة عندما انتهيت من كتابة الكتاب.

وعندما نُشر الكتاب فى أمريكا وإنجلترا (حيث ظهرت طبعة خاصة بالمملكة المتحدة عام ١٩٧٩) حظى باهتمام كبير، كان بعضه (كما هو متوقع) بالغ العداء، وبعضه لا يدل على الفهم، ولكن معظمه كان إيجابياً بل ويبدى الحماس للكتاب. واعتباراً من عام ١٩٨٠، عام ظهور الترجمة الفرنسية، توالى ظهور الترجمات التى يزداد عددها إلى اليوم، وأثار الكثير منها

خلافات ومناقشات بلغيات لا أستطيع أن أفهمها. كما صدرت ترجمة عربية مرموقة، ولا تزال خلافية، بقلم الشاعر السوري الموهوب، والناقد كمال أبو ديب، وسوف أقول المزيد عنها بعد قليل. وبعد ذلك صدر الاستشراق باللغات اليابانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والبولندية والإسبانية والفطالونية والتركية والصربية الكرواتية والسويدية (وأصبحت الترجمة الأخيرة من أكثر المبيعات رواجاً في عام ١٩٩٣ في السويد وهو ما أثار حيرة الناشر المحلي مثلما أثار حيرتي). وتجرى ترجمة الكتاب إلى عدة لغات أخرى (اليونانية والروسية والنرويجية والصينية) أو هي على وشك الصدور. وتتردد شائعات عن ترجمات أوروبية أخرى، كما قيل إن إسرائيل بصدد إصدار طبعة للكتاب. وصدرت ترجمات لبعض أجزاء الكتاب في إيران وباكستان دون إذن من المؤلف. وكثير من الترجمات التي عرفت بها مباشرة (وخصوصاً الترجمة اليابانية) صدرت لها أكثر من طبعة، وجميمها مازالت متاحة ويظهر أحياناً أنها تثير مناقشات محلية تتجاوز كل ما دار بخلدي وأنا أكتب الكتاب.

ونتيجة لذلك كله أصبح الاستشراق عدة كتب مختلفة بصورة تكاد تنطبق عليها حالة بورجيس، الكاتب الأرجنتيني الذائع. وفي حدود ما استطعت أن أتابعه وأفهمه من هذه الصور التالية للكتاب، فإن ذلك التحول الغريب (الذى يدعو كثيراً للقلق والذى لم يخطر ببالى قطعاً) من صورة الكتاب الأولى إلى صور متعددة، هو ما أود أن أناقشه هنا، وأن أسترجع في قراءتى للكتاب الذى كتبه ما قاله الآخرون إلى جانب ما كتبه أنا نفسى بعد الاستشراق (ثمانية أو تسعة كتب وكثير من المقالات). ومن الواضح أننى سوف أحاول أن أصحح بعض القراءات الخاطئة، وكذلك - فى حالات معدودة - حالات سوء التفسير المتعمد.

ومع ذلك فسوف أعدد بعض الحجج والتطورات الفكرية التى تُقر بأن الاستشراق كتاب مفيد من زوايا لم أكن أدركها إدراكاً كاملاً فى ذلك الوقت. وليس مرامى من ذلك كله تسوية حسابات أو تهتة نفسى ولكن

تعدد وإثبات معنى أوسع كثيراً مما اعتدناه لمعنى التأليف والمؤلف، وهو معنى يتجاوز كثيراً إحساس ذاتنا بالعزلة ونحن نضطلع بعمل ما، إذ يبدو الاستشراق لى الآن، من زوايا شتى، كتاباً جماعياً واعتقد أنه يتجاوزنى شخصياً باعتبارى مؤلفه إلى درجة أكبر مما توقعته عندما كتبت.

فلأبدأ بجانب معين من جوانب ' استقبال ' الكتاب، وهو الجانب الذى آسف له أشد الأسف وأحاول اليوم جاهداً (فى عام ١٩٩٤) أن أنقلب عليه، وأعنى به ما رُغم عن عداء الكتاب للغرب، وهو الزعم المُضلل الذى ردهه المعلقون بأصوات رنانة، المعادى منهم للكتاب والمتعاطف معه. وهذه الفكرة ذات شقين، أحياناً ما يظهران معاً وأحياناً منفصلين فأما الشق الأول فهو الزعم المنسوب إلى أن ظاهرة الاستشراق مجاز مرسل، أى بعض من كل، أو رمز مُصَغَّرٌ، للغرب كله، وأن المقصود به حقاً أن يمثل الغرب كله. وتستمر هذه الحجة قائلة: ما دام الأمر كذلك فإن الغرب كله يعادى الشعب العربى والإسلامى، أو حتى الشعوب الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التى عانت من الاستعمار الغربى والتحيز الغربى. وأما الشق الثانى من الحجة المنسوبة إلى فيمانل الأول فى بُعد مداه، إذ يقول إن الغرب الضاري والاستشراق قد انتهكا الإسلام والعرب (لاحظ كيف ذاب مصطلح "الاستشراق" فى مصطلح "الغرب" هنا)، ومادام الأمر كذلك فقد اعتبر هذا الشق من الحجة أن مجرد وجود الاستشراق والمستشرقين يمثل ذريعة للقول بعكس ذلك تماماً أى للقول بأن الإسلام كامل وبأنه الحل الوحيد وهلم جراً، أى إن انتقاد الاستشراق، على نحو ما فعلت فى كتابى، معناه فى الواقع تأييد ما يسمى التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية.

ولا يكاد المرء يعرف ما يقهّم من هذه التحولات الكاريكاتورية لكتاب يعارض معارضة صريحة مذهب ' الجوهريه '، أى نسبة خصائص 'جوهريه' لأية جماعة بشرية، ويعرب عن تشككه 'الجزدى' فى جميع التسميات الفسوية القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحرص حرصاً شديداً على عدم "الدفاع" أو حتى مناقشة الشرق والإسلام. ومع ذلك فلقد قرأ الناس

الاستشراق وكتبوا عنه فى العالم العربى باعتباره دفاعاً منهجياً عن الإسلام والعرب، على الرغم من أننى أقول بصراحة إننى غير معنىً بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام، ولا أتمتع بالقدرة على ذلك، بل إننى أذهب فى هذا الشوط إلى مدى أبعد كثيراً حين أقول فى أوائل الكتاب إن بعض الكلمات مثل "الشرق" و "الغرب" لا تنطبق على واقع 'مستقر' موجود باعتباره حقيقة من حقائق الطبيعة. رد على ذلك أن جميع أمثال هذه التسميات الجغرافية تجمع جمعاً غريباً بين الأشياء الإمبريقية والأفكار الخيالية أو الإبداعية. إذ إن فكرة الشرق بالصورة المتداولة بها فى بريطانيا وفرنسا وأمريكا فكرة مستمدة إلى حد كبير من النزوع لا إلى الوصف فحسب بل أيضاً إلى السيطرة والدفاع عنها بصورة ما. وكما أحاول أن أبين، يصدق هذا القول بقوة على الإسلام باعتباره التجسيد الذى يمثل الشرق ويكمن فيه خطر داهم.

وعلى أية حال فإن القضية الأساسية فى هذا كله، كما تعلمنا من فيكو، هى أن التاريخ البشرى يصنعه البشر. ولما كان ذلك التاريخ يتضمن الصراع فى سبيل السيطرة على الأراضى، فإنه يتضمن أيضاً الصراع حول المعنى التاريخى والاجتماعى. ومهمة الباحث الناقد ألا يفصل بين هذين الضربين من الصراع بل أن يجمع بينهما، على الرغم من التضاد بين الطابع المادى الغلاب للأول والطابع الروحى المذهب الظاهر للثانى. والسبيل الذى سلكته وأسلكه فى الجمع بينهما هو أن أبين أن تطور كل ثقافة والحفاظ عليها يتطلبان وجود "أنا ثانية" مختلفة عن 'الأنا' الأولى وتنافسها. فالواقع أن بناء الهوية - وأنا استخدم تعبير 'البناء' لأن الهوية، سواء كانت للشرق أو للغرب، لفرنسا أو لبريطانيا، هى فى نهاية الأمر بناءً، وإن كان من الواضح أنها تمثل مستودعاً لخبرات جماعية متميزة - أقول إن بناء الهوية يقتضى إقامة أصدقاء، و"آخرين" يخضع واقعهم الفعلى دائماً للتفسير المستمر وإعادة التفسير المتواصل لاختلافاتهم عنا "نحن". ويقوم كل عصر وكل مجتمع بإعادة خلق "الآخرين" اللزيمين له، وإذن فإن هوية الذات أو هوية "الآخر" أبعد ما

تكون عن الثبات والجمود، بل إنها جهد وحركة متواصلة، تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية، تتخذ صورة التزاع الذي يشترك فيه الأفراد والمؤسسات في جميع المجتمعات، والمناظرات التي تدور اليوم حول الطابع "الفرنسي" والطابع "الإنجليزي" في فرنسا وبريطانيا على الترتيب، أو حول الإسلام في بعض البلدان مثل مصر وباكستان، تعتبر جانباً من جوانب هذا الجهد التفسيري الذي يتضمن هويات "آخرين" مختلفين، سواء كانوا غير متمين ولاجئين، أو مرندين وكُفَّاراً. ولا حاجة بي إلى إيضاح أن هذه الجهود الدائبة، في جميع الحالات، ليست جهوداً ذهنية بل هي منازعات اجتماعية عاجلة تتضمن بعض القضايا السياسية العملية مثل قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وبناء ما يسمى بالصحة المذهبية، وإضفاء الشرعية على العنف والتمرد أو على أى منهما، وطابع التعليم ومحتواه، واتجاه السياسة الخارجية، وهو ما يتصل في حالات كثيرة بتحديد الأعداء الرسميين. ونرى، باختصار، أن بناء الهوية يرتبط باستثمار القوة أو السلطة، والضعف أو العجز، في كل مجتمع، وهو من ثم أبعد ما يكون عن الأوهام أو الشطحات الأكاديمية المجردة.

وأما سبب صعوبة قبول هذه الحقائق الفعلية ذات الأشكال المتغيرة والتي تتسم بشراء فذ، فيرجع إلى أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة وراءها وهي أن هوية الإنسان ليست كياناً طبيعياً ثابتاً بل هي أيضاً بناءً يُبنى، وأحياناً ما يُخترع اختراعاً. ويرجع جانب من المقاومة والعداء اللذين استُقبلتَ بهما كتبٌ مثل الاستشراق ومن بعده اختراع التقاليد ثم ألينا السوداء^(١) إلى أنها نقوض، فيما يبدو، الإيمان الساذج بالإيجابية المؤكدة والطابع التاريخي الذي لا يتغير لثقافة ما، أو لذات ما، أو لهوية قومية ما. ولا يمكن تفسير الاستشراق بأنه دفاع عن الإسلام إلا بحذف نصف حجتى، وهو النصف الذى أقول فيه (على نحو ما أفعل فى كتاب لاحق هو تغطية الإسلام) إن المجتمع البدائى الذى ننتمى إليه بال ميلاد ليس مُحَصَّنًا ضد الصراع التفسيري وأن ما يبدو فى الغرب فى صورة ظهور الإسلام أو عودته أو نهوضه إنما هو

فى الحقيقة صراع فى المجتمعات الإسلامية حول تعريف الإسلام. ولما لم يكن ينفرد بالسيطرة الكاملة على هذا التعريف شخص واحد أو سلطة أو مؤسسة واحدة، فقد نشأ الصراع بطبيعة الحال. والخطأ المعرفى الذى ترتب به الأصولية ظلُّها أن "الأصوليين" فئات لا تخضع للتاريخ، وأنهم لا يخضعون للفحص النقدي من جانب المؤمنين الصادقين، أى إنهم معصومون منه، ويفترضون أن على المؤمنين الصادقين أن يقبلوهم دون مساءلة. وهكذا فإن المستسكين بالصورة المستعادة أو التى أحيوها للإسلام فى أول عهوده يرون أن المستشرقين مصدر خطر لأنهم يعثرون بتلك الصورة، أو يشككون فيها أو يحاولون القول بأنها غير صادقة أو حتى غير مُتَّزِة. وإذن فهم يرون أن فضائل كتابى ترجع إلى أنه أظهر الأخطار الخبيثة للمستشرقين وآنقذ الإسلام بصورة ما من مخالبهم.

لكننى لم أكن أتصور أننى توليت هذه المهمة، وإن كانت النظرة التى تقول بهذا لا تزال قائمة. ولهذا سبيان. فى المقام الأول لا يسهل على أى فرد أن يحيا بلا شكاة ولا خوف فى ظل القول بأن الحقيقة الإنسانية تتعرض باستمرار للتشكيل وإعادة التشكيل وأن كل ما يمكن اعتباره جوهرًا ثابتًا يتعرض للتهديد باستمرار. ومن ردود الفعل المألوفة إزاء هذا الخوف نزعة الوطنية، والقومية المتطرفة الكارهة للأجانب، بل ونمرة التعصب الوطنى المستهجنة. ونحن نحتاج جميعًا إلى أسس من نوع ما نقف عليها، والسؤال هو مدى التطرف فى رسمنا لهذه الأسس ومدى ثباتها. وموقفى فيما يتعلق بالإسلام 'الجوهري' أو الشرق 'الجوهري' ينحصر فى أن هذه الصور لا تزيد عن كونها صورًا، وأنها صور تساندها جماعة المسلمين المؤمنين وجماعة المستشرقين (ولهذه المشاركة دلالتها). وأنا لا اعترض على ما أسميته الاستشراق لا لانه وحسب دراسة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية نابعة من الولع بالقديم، بل لأنه، باعتباره مذهبًا فكريًا، يعالج حقيقة إنسانية دينامية مركبة ومتعددة العناصر من وجهة نظر غير نقدية تنسب إلى هذه الحقيقة جوهرًا ثابتًا (وهو مذهب 'الجوهري')، وذلك يوحى بوجود حقيقة

شرقية ثابتة دائمة، ووجود جوهر غربي يعارضها ولا يقل عنها ثباتاً ودواماً، وهو يراقب الشرق من مافة بعيدة، وكذلك - إن صح التعبير - من علي. وهذا الموقف الزائف يُخفي التغير التاريخي. والآهم منه في نظري أنه يخفي مصالح المستشرق. وعلى الرغم من محاولات رصد الفروق الدقيقة بين الاستشراق باعتباره جهداً علمياً بريئاً وبين الاستشراق باعتباره متواطئاً مع الإمبريالية، فمن المحال فصل هذه المصالح من طرف واحد عن السياق الإمبريالي العام الذي بدأ مرحلته العالمية الحديثة بغزو نابليون لمصر في ١٧٩٨.

وأنا أعني التضاد الصارخ بين الطرف الأضعف والطرف الأقوى، وهو التضاد الذي يتجلى منذ بداية اللقاءات الأوروبية الحديثة مع ما سمته أوروبا 'الشرق'. انظر إلى الرصانة المتمدة والتبرات الوقورة لكتاب وصف مصر الذي أمر نابليون بوضعه، وانظر إلى مجلداته الهائلة المترصعة التي تشهد بالجهود المنهجية لفيلق كامل من العلماء الفرنسيين الذين يساندهم جيش حديث يقوم بالغزو الاستعماري، وانظر كيف تتضاءل أمام هذا العمل الشهادة الفردية لشخص مثل عبد الرحمن الجبرتي، وهو الذي يصف في ثلاثة مجلدات منفصلة وقائع الغزو الفرنسي من وجهة نظر من تعرض للغزو. وقد يقول قائل إن وصف مصر لا يزيد عن كونه كتاباً علمياً، وإنه من ثم كتاب موضوعي يصف مصر في أوائل القرن التاسع عشر، ولكن وجود الجبرتي (الذي يجهله نابليون وينجاهله) يوحى بخلاف ذلك: إن كتاب نابليون وصف "موضوعي" من وجهة نظر طرف قوى يحاول إبقاء مصر في الفلك الإمبريالي الفرنسي. وأما كتاب الجبرتي فمكتوب من وجهة نظر من دفع الثمن، من تعرض - مجارياً - للأسر والقهر.

وبتعمير آخر نقول إن الكتابين لا يمثلان وثائق 'خامدة' تشهد بالتضاد الأبدي بين الشرق والغرب، بل إن كتاب وصف مصر وكتاب الجبرتي في التاريخ يشكلان معاً خبرة تاريخية مشتركة. نشأت منها خبرات أخرى مثلما وجدت خبرات أخرى قبلها. ودراسة الأسس الدينامية التاريخية لهذه المجموعة من الخبرات تتطلب ما يزيد على الارتداد إلى القوالب النمطية مثل

”الصراع بين الشرق والغرب“. وهذا هو السبب الأول للخطأ في تفسير الاستشراق باعتباره عملاً معادياً للغرب بصورة مستترة، وهذه ”القراءة“ (شأنها في ذلك شأن جميع القراءات القائمة على افتراض وجود تعارض ثنائي ثابت) تضيء على الكتاب صفة لا مبرر لها بل وتعتمد الخروج منه بنتيجة تعلو من صورة الإسلام البرئ الذي يشعر بالظلم.

وأما السبب الثاني لصعوبة تقبل معارضة حجتي للذهب ”الجهري“، أي افتراض جوهر ثابت لأي فئة من الناس، فهو سبب سياسي وذو طابع أيديولوجي ملح. لم يكن بمقدوري أن أتنبأ أن تصبح إيران، بعد عام من نشر الكتاب، مسرحاً لثورة إسلامية ذات آثار بعيدة المدى بصورة فذة، أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين سوف تتخذ مثل ما اتخذته من وحشية ومن امتداد زمني، ابتداء بغزو لبنان عام ١٩٨٢ وحتى الانقضاضة في أواخر عام ١٩٨٧. ولم يؤدِّ انتهاء الحرب الباردة إلى إسكات صوت الصراع، ناهيك بوضع حد له، بين الشرق والغرب، وهو الذي لا تبدو له نهاية ويمثله العرب والإسلام طرفاً أول، والغرب المسيحي طرفاً ثانياً. وقد نشأت بعد ذلك صراعات أخرى أقرب رمزاً ولا تقل حدة عن تلك بسبب غزو الاتحاد السوفيتي لأفغانستان، منها التحديات التي طرحتها الجماعات الإسلامية للوضع الراهن في الشائيات والتسمينيات في بلدان متفاوتة الطابع مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وشتى ردود الفعل الأمريكية والأوروبية إزاءها؛ ومنها تشكيل الفصائل الإسلامية لمحاربة الروس في أفغانستان من قواعد في باكستان؛ ومنها حرب الخليج (١٩٩١)؛ ومنها استمرار تأييد إسرائيل؛ وظهور ”الإسلام“ باعتباره موضوعاً تتناوله الأعلام المذعورة للصحفيين والباحثين، دون أن تقوم على دقة الفهم أو صحة المعلومات في كل الأحوال، وقد أدى ذلك كله إلى إشعال الإحساس بالاضطهاد لدى الذين يُرغمون، في كل يوم تقريباً، على أن يعلنوا أنهم غربيون أو شرقيون. ولا يبدو أن أحداً استطاع أن ينجو من التعارض بيننا

”نحن“ وبينهم ”هم“، وهو الذى أدى إلى تدعيم وتعميق وتشدد الإحساس بالهوية، والذى لم يعد علينا بأية فائدة.

وفى مثل ذلك السياق المضطرب، صاحب حسن الحظ وسوء الحظ معاً مصير الاستشراق. فاما الذين كانوا، فى العالم العربى والإسلامى، يشعرون بالقلق والتوتر إزاء التطاول الغربى، فقط بدا لهم أن الاستشراق أول كتاب يقدم إجابة جادة يردُّ بها على الغرب الذى لم ينصت إنصافاً حقيقياً للشرقى قط، ولم يغفر له على الإطلاق كونه شرقياً، ومازلت أذكر أن إحدى المراجعات العربية الأولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة، والمدافع عن المقيهورين والمظلومين، والذى جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية فى نزال فردى ملحى رومانسى. وعلى الرغم مما فى هذا من المبالغة، فقد كان يعبر إلى حد ما تعبيراً حقيقياً عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدم الردَّ الذى كان الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنه الرد المناسب.

ولا أنكر أننى كنت حقاً واهياً، عندما كتبت هذا الكتاب، بصدق المفولة - من وجهة نظر ذاتية - التى يلمح إليها ماركس فى الجملة الصغيرة التى استشهدت بها فى إحدى مقدمات فصول الكتاب (”لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد“) أى إنك لو أحسست بأنك قد حرمت فرصة الإدلاء برأيك فسوف تحاول جاهداً أن تتسنى لك هذه الفرصة. فالواقع يقول إن من يشغلون منزلة ثانوية يستطيعون الكلام، على نحو ما يشهد به تاريخ حركات التحرر فى القرن العشرين بأنصع صورة. لكننى لم أشعر قط بأننى أعمل على ترسيخ العداوة بين كتلتين سياسيتين وثقافتين متنافستين تسيمان بالجمود والتحجر، وهما اللتان وصفت أساليب بنائهما وكيف أدى ذلك إلى عواقب وخيمة حاولت تخفيف حدتها. فكما سبق أن قلت، أرى - على العكس من ذلك - أن تصور التعارض بين مثل هاتين الكتلتين تصور مُضلل ومكروه إلى أقصى حد، والأفضل أن نقلل قدر الطاقة من الثقة فى قدرته على تفسير أى شئ تفسيراً فعلياً، والاقتصار على اعتباره تاريخاً جذاباً لشتى

التفاسير والمصالح المتنازعة. ويسعدنى أن أسجل أن عدداً كبيراً من القراء فى بريطانيا وأمريكا، وكذلك فى البلدان الناطقة بالإنجليزية فى إفريقيا وآسيا وأستراليا وبلدان البحر الكارىبى، رأوا أن الكتاب يؤكد حقائق الواقع الذى أطلقْتُ عليه فى وقت لاحق مصطلح 'التعددية الثقافية'، لا بصفته تعبيراً عن كراهية الأجانب، أو عن المشاعر القومية العدوانية ذات التوجه العنصرى.

ومع ذلك فقد كانت الآراء الشائعة تميل إلى اعتبار كتاب الاستشراق ضرباً من الشهادة على قدرات أصحاب المنزلة الثانوية - أى قدرة البؤساء فى الأرض على الرد- أكثر من ميلها إلى اعتباره بحثاً نقدياً يستند إلى التعددية الثقافية فى تحليله للسلطة التى تستخدم المعرفة لتحسين حالها. وهكذا رأى الناس أثنى، باعتبارى مؤلف الكتاب، انهض بدور معين، ألا وهو دور الوعى - الذى يمثل ذاته - بما تعرض من قبل للكتمان والتشويه فى النصوص العلمية لضرب من ضروب 'الخطاب' الذى كان أصحابه الغربيون 'يُكَيِّفُونَهُ' على مر التاريخ بحيث لا يقرؤه الشرقيون بل غيرهم من الغربيين. وهذه قضية مهمة، وهى تزيد من الإحساس بوجود هويتين ثابتتين متصارعتين أو متفانلتان، عبر الأعداء الدائم الذى ينبذه هذا الكتاب نبذاً، وإن كان يفترض وجوده ويعتمد عليه، على ما فى هذا من مفارقة، فلم يكن أحد من المشرقيين الذين أكتب عنهم، فيما يبدو، يقصد أن يكون أحد الشرقيين من قراء ما يكتب، إذ إن 'خطاب' الاستشراق، بما يتميز به من اتساق داخلى وقواعد صارمة فى التحليل، كان مَوْجَّهاً إلى القراء و 'المستهلكين' فى المدن الغربية. وينطبق هذا على الذين أُكِّنْ لهم إعجاباً حقيقياً مثل إدوارد لين وجوستاف فلوريير، اللذين سحرتهم مصر، انطباقه على المديرين الاستعماريين المتمجرفين مثل اللورد كرومر، وعلى الباحثين الالمعيين مثل إرنست رينان، والأرستوقراطيين المتباهين مثل آرثر بلفور، إذ كانوا جميعاً يتحدثون عن الشرقيين الذين حكموهم أو درسوهم بنبرات تتم عن 'التفضل' وعن الكراهية. ولا بد لى من الإقرار بأننى وجلدت متعة معينة فى استراق السمع، دون دعوة، إلى شتى مقولاتهم والمناقشات الدائرة بين المشرقيين،

ومتعة تضاهيها في نشر ما وجدته حتى يقرأه الأوروبيون وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا شك أنني تمكنت من ذلك لأنني عبرت الحدود الإمبريالية الذي يفصل الشرق عن الغرب، وتغلغلت في حياة الغرب، ومع ذلك احتفظت بقدر من الصلة 'العضوية' بالمكان الذي أنتمى إليه أصلاً. وأنا أكرر أن ذلك كان يتمثل إلى حد بالغ في عبور الحواجز وتخطيها لا في الإبقاء عليها. وأعتقد أن كتاب الاستشراق يبين ذلك، خصوصاً عندما أقول إن الغاية المثالية للدراسة الإنسانية هي تجاوز القيود القسرية المفروضة على التفكير ونشذان نمط من الدراسة المتحررة من السيطرة ومن النظرة 'الجوهرية'، أي التي تنسب جوهرًا للشرقي يفصله عن الغربي أو العكس.

وقد زادت هذه الاعترافات في الواقع من الضغوط التي يتعرض لها كتابي حتى يمثل شهادة ما على الجراح وسجلاً ما لضروب المعاناة، وكان الشعور السائد هو أن ذلك ردٌّ على الغرب تأخر كثيراً عن مواعده. ويؤسفني ذلك الوصف المبسط لعمل مثل هذا العمل - وأنا أبدأ هنا إلى التظاهر بالتواضع - إذ إن كتابي يحفل بظلال المعاني والتمييز فيما يقوله عن مختلف الأشخاص، ومختلف الفترات، ومختلف الأساليب في مجال الاستشراق. وكل تحليل من تحليلاتي يُدخِلُ تعديلاتٍ على الصورة، ويزيد من الاختلاف والفوارق، ويفصل المؤلفين عن بعضهم البعض والفترات عن بعضها البعض، وإن كانت جميعاً تنتمي إلى الاستشراق. وأما من يقرأ تحليلاتي عن شاتوبريان وفلوبير، أو عن بيرتون ولبن، دون أن يجد فروقاً في التوكيد، ودون أن يتخلى عما يتصوره من وجود رسالة 'مختزلة'، تُجملها عبارة مبتذلة مثل 'الهجوم على الحضارة الغربية'، فهو - في اعتقادي - يُفْرِطُ في التبسيط ويخطئ أيضاً، لكنني أعتقد كذلك أنه من الصواب تماماً أن نقرأ بعض 'ثقافات' المستشرقين المحدثين مثل برنارد لويس، وهو الذي يصبر على موقفه إصراراً يكاد يثير الضحك، باعتبارهم شهوداً على العداء السياسي والدوافع السياسية، وهي الحقيقة التي تحاول نبراتهم المهذبة ويحاول استعراضهم غير المُقنع للمعرفة أن يخفيه.

وهكذا نعود من جديد إلى السياق السياسى والتاريخى للكتاب، وهو ما لا انطاهر بأنه غير ذى صلة بمحتواه. ومن أفصح ما عبر عن ذلك الارتباط بين كتابى والسياق المذكور ما ورد فى مراجعة للكتاب كتبها الباحث بِاسْمِ مُسَلَّم (MERIP, 1979) وهى التى تحفل بالنظرات الشاقبة وذكاء التمييز. وهو يبدأ بمقارنة كتابى بكتاب سابق كتبه الباحث اللبناى ميخائيل رستم بالعربية، ويُسَقِّطُ فيه الاتِّعنة عن الاستشراقى عام ١٨٩٥ بعنوان كتاب الغرب فى الغرب، لكنه يقول عندئذ إن الفرق الرئيسى بيننا هو أن كتابى يدور حول الخسارة، على عكس كتاب رستم، ويقول مُسَلَّم :

إن رستم يكتب باعتباره رجلاً حُرّاً، وفرداً من أفراد مجتمع حر، فهو سورى، وعربى بلغته، ومواطن فى دولة عثمانية لا تزال مستقلة... وبخلاف ميخائيل رستم، لا يتمتع إدوارد سعيد بهوية يقبلها الجميع، بل إن أشخاصه أنفسهم فى نزاع. وربما يشعر إدوارد سعيد وأبناء جيله أحياناً أنهم لا يعتمدون على ما هو أصلب من أطلال المجتمع السورى الذى تحطم منذ أيام ميخائيل رستم، وعلى الذاكرة. ولقد تسنى للآخرين فى آسيا وإفريقيا تحقيق النجاح فى عصر التحرر الوطنى الذى نشهده، وأما هنا، وعلى النقيض من ذلك، وهو مما يحز فى النفس، فلا نجد إلا المقاومة السلبية ضد قوى غلبة، بل، وحتى الآن، لا نجد إلا الهزيمة: إن كاتب هذا الكتاب ليس أى "عربى" بل هو عربى ذو خلفية معينة وخبرة محددة. (ص ٢٢).

وَمُسَلَّم على حق فى استبعاده قيام أحد أبناء الجزائر بكتابة كتاب من نوع هذا الكتاب نفسه، المتشائم بصفة عامة، وخصوصاً كتابى الذى لا يكاد يتعرض على الإطلاق لتاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال إفريقيا، ومع الجزائر على أخص الخصوص. وهكذا فإذا كنت أقبل الانطباع العام بأن الاستشراق مكتوب فى ظل وقائع التاريخ الصلبة إلى أقصى حد، والتى تنطق بالخسارة الشخصية والتمزق الوطنى - وكانت جولدا مائير، رئيسة الوزراء

الإسرائيلية آنذاك، قد أدلت، قبل كتابتي الاستشراق بأعوام معدودة، بتصريحها ذى الطابع الاستشراقى العميق، الذى ذاعت سمعته السيئة، عن عدم وجود شعب فلسطينى - أقول إذا كنت أقبل ذلك الانطباع العام، فإننى أضيف أيضاً أن مرامى لم يكن يقتصر فى هذا الكتاب، أو فى الكتابين اللذين تبعاه مباشرة وهما مسألة فلسطين (١٩٨٠) وتغطية الإسلام (١٩٨١) على اقتراح برنامج سياسى لاستعادة الهوية والنهضة الوطنية. وكان الكتابان اللاحقان يحاولان، بطبيعة الحال، استكمال النقص فى الاستشراق، ألا وهو ما يمكن أن تكون عليه - من وجهة نظر شخصية - الصورة البديلة لبعض عناصر الشرق، وهما فلسطين والإسلام، على الترتيب .

لكننى ظلمتُ فى جميع أعمالى مستمسكاً بموقفى الأساسى وهو انتقاد النزعة الوطنية المتباهية العمياء، وكانت صورة الإسلام التى مثلتُ لها لا تقوم على 'خطاب' التوكيد والجمود المذهبى المستند إلى ما يسمى بالصحة أو الصواب، بل على القول بوجود جماعات التفسير داخل وخارج العالم الإسلامى، وبأنها تتواصل فيما بينها فى حوار بين أنداد. وأما نظرتى الخاصة بفلسطين فلم تتغير حتى اليوم، وهى التى عبرت عنها أصلاً فى كتابى مسألة فلسطين، حيث عبرت عن شتى ضروب التحفظات بشأن نزعة التعصب للسكان الأصليين التى لا تبالى بشئ، وبطابع الكفاح العسكرى الذى تنفق عليه آراء الوطنيين، وحيث اقترحت بديلاً يتمثل فى إلقاء نظرة ناقدة على البيئة العربية، وعلى التاريخ الفلسطينى، وحقائق الواقع الإسرائيلى، والخروج من ذلك بنتيجة صريحة تقول بأن الخلاص من الحرب التى لا تنتهى لن يتوافر إلا بتسوية على أساس التفاوض بين الجماعتين اللتين تتعرضان للمعاملة، أى العرب واليهود. (ولابد أن أشير إشارة عابرة إلى أنه رغم ترجمة كتابى عن فلسطين ترجمة عبرية بدئية فى أوائل الثمانينيات، نشرتها دار مفراس، وهى دار نشر إسرائيلية صغيرة، فلا يزال غير مترجم إلى العربية حتى اليوم. وكان كل ناشر عربى يبدى اهتماماً بالكتاب يطلب منى أن أحذف الأجزاء التى تتضمن نقداً صريحاً لأحد النظم الحاكمة العربية (ومن بينها منظمة التحرير الفلسطينية) غير أننى كنت دائماً أرفض ذلك الطلب) .

ويؤسفني أن أقول إن استقبال العرب للطبعة العربية من الاستشراق، على الرغم من الترجمة المرموقة التي قام بها كمال أبو ديب، كان لا يزال يتجاهل ذلك الجانب من كتابي الذي أقتل فيه من شأن الحماس الوطني، الذي استبطله البعض من دراستي النقدية للاستشراق، والذي قُرنته بتزعزعات الهيمنة والسيطرة التي نجدها أيضاً في الإمبريالية. وأما أهم ما أنجزه أبو ديب في ترجمته التي اجتهد فيها اجتهداً كبيراً فهو تجنيبه شبه الكامل للتعبير الغربية المعربة، إذ إنه يترجم بعض المصطلحات الفنية مثل 'الخطاب'، أو المحاكاة، أو النموذج، أو الشفرة في إطار البلاغة الكلاسيكية للتراث والتقاليد العربية، وكان يرمى بذلك إلى أن يضع كتابي داخل تراث اكتمل تشكيله، فكأنما كان يخاطب 'الآخر' من منظور التكافؤ والمساواة الثقافية. وكان المنطق الذي يستند إليه في ذلك هو إثبات إمكانية تقديم بحث نقدي معرفي في إطار التراث العربي، مثل تقديمه في إطار التراث والتقاليد الغربية.

ومع ذلك، فإن الإيحاء بالمواجهة بين عالم عربي كبيراً ما تُرسم صورته في إطار عاطفي، وبين عالم غربي يستشرع العرب وجوده في إطار يزيد طابعه العاطفي عن ذلك، قد طمس حقيقة القصد من كتاب الإستشراق وهو أن يكون دراسة للبحث النقدي لا تأكيداً للتناقض الراسخ بين هويتين متحاربتين. كما كان القصد من الواقع الفعلي الذي وصفته في الصفحات الأخيرة من الكتاب، أي وجود نظام فكري تحليلي قوي يفرض هيمنته على نظام آخر، هو أن يكون بمثابة الطلقة الأولى في مناظرة قد تدفع القراء والنقاد العرب إلى الاشتباك بعزم وتصميم أقوى مع الاستشراق. وكنت أحياناً ما أتمرض للتأنيب لأنني لم أهتم اهتماماً أدق بكارل ماركس (إذ إن أكثر الفقرات التي اختصها النقاد العقائديون بالهجوم في العالم العربي والهند مثلاً كانت الفقرات التي تتحدث عن موقف ماركس الاستشراقي الخاص) راعمين أن مذهبه الفكري قد ارتفع فوق جوانب تعصبه الظاهرة، كما كنت أتمرض للانتقاد بسبب عدم تقديري للمنجزات العظيمة للاستشراق أو للغرب وهلم جراً. ويبدو لي أن اللجوء إلى الماركسية أو "الغرب" باعتبار أي منهما

‘مذهباً’ أو نظاماً كلياً متماسكاً، يشبه ضروب الدفاع عن الإسلام فى كونه محاولة لاستخدام مذهب ‘صحيح’ فى تحطيم مذهب آخر .

وفى تصورى أن الفرق بين ردود الفعل العربية وغيرها إزاء الاستشراق يعتبر مؤشراً دقيقاً يبين كيف أثرت عقود الخسارة والإحباط وغياب الديمقراطية فى الحياة الفكرية والثقافية فى المنطقة العربية، وقد قصدت بكتابى أن يصبح جزءاً من تيار فكرى قائم بالفعل ويهدف إلى تحرير المثقفين من أصفاد بعض المذاهب مثل الاستشراق : أى إننى أردت للقراء أن يتفحصوا بكتابى فى إجراء دراسات جديدة خاصة بهم تلقى الضوء على الخبرة التاريخية للعرب وغيرهم بمنهج سَمَحَ يزيد من طاقاتهم. ولقد حدث هذا قطعاً فى أوروبا والولايات المتحدة وأستراليا وشبه القارة الهندية، وبلدان البحر الكاريبى، وإيرلندا، وأمريكا اللاتينية وبعض مناطق فى إفريقيا. ويسعدنى ويسرنى أن كتاب الاستشراق كانت له أهميته فى دراسة ‘الخطاب’ الخاص بالثقافتين الإفريقية والهندية، وتحليلات تاريخ من يشغلون مكانة ثانوية، وفى دراسة العلوم السياسية، وتاريخ الفن، والنقد الأدبى، وعلم الموسيقى، إلى جانب التطورات الجديدة الشاسعة فى ‘الخطاب’ النسوى أى الخاص بقضايا المرأة، و ‘خطاب’ الأقليات. ولا يبدو أن ذلك ما حدث (فى حدود مقدرتى على الحكم) فى العالم العربى لسيبين أولهما ما رآه العرب من تركيز كتابى على أوروبا فى اختيار النصوص، وهم محقون فى ذلك، والثانى هو ما يقوله مُسَلِّمٌ من أن المعركة فى سبيل البقاء الثقافى تشغلهم إلى الحد الذى يجعلهم يفسرون كتابى تفسيراً أقل نفعا، من ناحية الإتيان بالشعر، وأقرب إلى الدفاع إما عن “العرب” أو ضد “العرب”.

ومع ذلك فإن أوساط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين الذين يلتزمون الصرامة والصلابة هاجمت الاستشراق بل وجميع كتبى الأخرى وأعربت عن رفضها له ولها بسبب “رواسب” النزعة الإنسانية فيها، وتناقضاتها النظرية، والمعالجة غير المكتملة، بل وحتى العاطفية، لدور القوى المؤثرة فى غيرها.

ولقد سعدت بهذا الهجوم ! فالاستشراق كتاب يناصر قضية معينة، وليس آلة نظرية. ولم يستطع أحد حتى الآن أن يسوق أدلة مقنعة على أن الجهد الفردي لا يخرج عن المألوف أو على أنه يتميز بالأصالة بالمعنى الذى وضعه لها الشاعر الإنجليزي جيرارد مانلى هويكتز، وهذا على الرغم من وجود المذاهب الفكرية وضروب 'الخطاب' والهيمنة (وإن لم يكن أى منها فى الواقع يخلو من الفجوات أو يتسم بالكمال أو الحتمية). ولقد كان اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية (مثل ثقافة الإمبريالية التى تحدثت عنها فى الثقافة والإمبريالية وهو تمة هذا الكتاب، الذى صدر عام ١٩٩٣) نابغاً من اختلاف أشكاله واستحالة التنبؤ بمساره وهما الصفتان اللتان تمحان كتاباً مثل ماسينيون وبيرون قوة ملهشة، بل وجاذية. وأما ما حاولت الحفاظ عليه فى تحليلي للاستشراق فهو قدرته على الجمع بين الاتساق والتناقض، وتأثيره الذى لا يمكن التعبير عنه إلا إذا احتفظ المرء - كاتباً وناقداً - بالحق فى إبداء قدر ما من القوة الشعورية، أى الحق فى أن يتفعل، ويفضب، ويدهش بل ويتعجب. وقد دارت مناقشة حول هذا الكتاب فى دراستين الأولى بقلم جايان براكاش والثانية بقلم روزاليند أوهانلون ودافيد واشبروك، وأعتقد أن علينا، للسبب الذى أوردته آنفاً، ألا نبخس قدر دراسة براكاش فإن منهجها 'ما بعد البنىوى' يتميز بالمزيد من المرونة^(١). ولهذا السبب نفسه لا يمكننا معارضة دراسات هومي بابا، وجاياترى سبيثاك، وآشيس ناندى، التى تقوم على افتراض وجود علاقات ذاتية، تتمتع بقوة مذهلة أحياناً، وتولد عن الاستعمار، ولا نملك أن نرفض ما يقولونه بسبب ماهمته فى تفهيمنا للفخاخ 'الإنسانية' التى تنصبها بعض النظم، مثل الاستشراق.

ولاختتم الآن هذا الاستعراض للتحويلات النقدية التى مرَّ بها كتاب الاستشراق بإشارة إلى المجموعة التى كانت أعلى الجميع صروتاً، كما هو متوقع، فى الاستجابة لكتائى، أى جماعة المستشرقين أنفسهم، ولأقل بداية إنهم لم يكونوا الجمهور الرئيسى الذى أخطبته، على الإطلاق، بل إننى قصدت إلى إلقاء بعض الضوء على ممارساتهم حتى يزيد وعى أصحاب

المذهب 'الإنساني' الآخرين بخطوات البحث الخاصة في مجال معين والنسب الذي ينحدر منه هذا المجال، فلقد ظل مصطلح الاستشراق، لفترة طالت فامتعت في الطول، محصوراً في تخصص مهني دقيق، فحاولت أن أبين تطبيقاته، ووجوده في الثقافة العامة، وفي الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية. فلم يكن القصد من وصف شخص ما بأنه شرقي، على نحو ما دأب عليه المستشرقون، ينحصر في الإشارة إلى أن لغة هذا الشخص وجغرافية بلاده وتاريخه من موضوعات الدراسة العلمية، بل كثيراً ما كان ذلك التعبير يرمي إلى الخطأ من شأن الشخص ويعني أنه ينتمي إلى سلالة دنيا من البشر، وإن كان ذلك لا ينفي أن كلمة "الشرق" كانت ترتبط في أذهان بعض المبدعين مثل نيرفال وسيجالين ارتباطاً رائعاً وخلاباً بالغرابة، والبهاء، والغموض، والوعد، ولكن الكلمة كانت بمثابة تعميم تاريخي مغرق في شموله. وبالإضافة إلى هذه المعاني التي استعملت فيها كلمات الشرق، والشرقي، والاستشراق، أصبح مصطلح المستشرق يمثل أيضاً العالم المتخصص والباحث الأكاديمي أساساً في لغات الشرق وتاريخ بلاد الشرق. ومع ذلك، وكما قال لي المرحوم ألبرت حوراني في رسالة أرسلها إليّ في مارس ١٩٩٢، قبل رحيله المبكر والمحزن عن هذا العالم بيضعة أشهر، فقد أدى كتابي، بسبب قوة حجته (التي قال إنه لا يستطيع أن يلو مني عليها) إلى أن أصبح من شبه المحال استخدام مصطلح الاستشراق بمعنى محايد، وذلك بعد أن اكتسب إلى حد بعيد صفة السباب. واختتم رسالته قائلاً إنه لا يزال يود الإبقاء على استعمال المصطلح في وصف "مبحث علمي محدود، باهت إلى حد ما وإن كان صحيحاً".

وعندما نشر حوراني مراجعته التي تتميز بالاتزان بصفة عامة لكتاب الاستشراق عام ١٩٧٩ عسر عن أحد اعتراضاته عليه قائلاً إنني أركز على المبالغات والعنصرية والعداء في الكثير من كتابات المستشرقين، لكنني أتجاهل ذكر منجزاته العلمية والإنسانية الكثيرة. وكان من بين الأسماء التي ذكرها

مارشال هودجسون، وكلود كاهن، وأندريه ريمون، وكلهم (إلى جانب المؤلفين الألمان الذين تقضى التقاليد بذكرهم) ممن ينبغي الإقرار بمساهماتهم الحقيقية في المعرفة الإنسانية. ولكن هذا لا يتناقض مع ما أقوله في الاستشراق، والفرق هو أنني أصر إصراراً على أن 'الخطاب' الاستشراقي نفسه نسوده مجموعة من المواقف التي تشكل هيكلاً من المحال تنحيتة جانباً أو عدم أخذه في الحسبان. وأنا لا أزعج في أى مكان من كتابي أن الاستشراق شر أو مائع أو ذو صورة واحدة في عمل كل منشور، لكني أقول وأؤكد أن رابطة المنشرفين لها تاريخ محدد في التواطؤ مع السلطة الامبريالية، ومن العبث أن ننكر الصلة بينهما.

وهكذا فإذا كنت أتعاطف مع التماس حوراني، فإنني أتشكك حقيقة في إمكان الفصل الكامل بين فكرة الاستشراق، بمفهومه الصحيح، وبين الظروف التي نكتنفه، والتي تتميز بتعقيد أشد إلى حد ما، ولا تعلو من شأنه في جميع الأحوال. وإذن فلتخيل الحد الأقصى وهو أن الباحث المتخصص في وثائق الأرشيف العثماني أو الفاطمي مستشرق بالمعنى الذي يقصده حوراني، لكن علينا مع ذلك أن نسأل أين وكيف تجرى هذه الدراسات اليوم، وما هي المؤسسات والهيئات التي تدعمها؟ ولقد عمد الكثيرون الذين كتبوا بعد ظهور كتابي إلى طرح هذه الأسئلة على الباحثين، حتى أعمقهم وأشدهم زهداً في الدنيا، وكانت النتائج مذهلة في بعض الأحيان.

ومع ذلك فلقد شهدنا محاولة واحدة متصلة الحلقات لبناء حجة نقول إن إجراء بحث نقدي للاستشراق (ويبحثى بصفة خاصة) لا معنى له ويمثل على نحو ما انتهاكاً لفكرة البحث العلمي المتزه عن الهوى نفسها، وهي المحاولة التي يقوم بها برنارد لويس، الذي خصصت له عدة صفحات نقدية في كتابي. فبعد ظهور الاستشراق بخمسة عشر عاماً كتب لويس سلسلة من المقالات، جمع بعضها في كتاب عنوانه الإسلام والغرب. ويتكون أحد الأقسام الرئيسية في هذا الكتاب من هجوم على، ومن حوله فصول ومقالات أخرى تحشد مجموعة من المقولات المهلهلة التي يتميز بها الاستشراق من

أمثال القول بأن المسلمين ساطخون على الحداثة، أو بأن الإسلام لم يفصل يوماً ما بين الكنيسة والدولة، وهلم جرأً، وهو يعلنها جميعاً بأقصى قدر من التعميم، ودون أن يشير إلى الفوارق بين المسلمين الأفراد، أو بين مجتمعات المسلمين، أو بين تقاليد المسلمين، أو حسب التاريخ الإسلامي. ولما كان لويس قد عيّن نفسه متحدّثاً بلسان رابطة المستشرقين التي أقيمت على أساسها بحثى النقدي أصلاً، فقد يجدر بنا أن نزيد قليلاً من الحديث عن خطوات عمله. أما أفكاره فهي شائعة، للأسف، بين صفار مساعديه ومقلديه، وهم الذين تنحصر مهمتهم، فيما يبدو في تنبيه 'المستهلكين' الغربيين إلى الخطر الذي يهددهم، والتابع من عالم إسلامي ساطخ، خلقه الله غير ديموقراطي وميلاً للعنف.

ولكن ما يلجأ إليه لويس من حشو وتطويل لا يكاد يخفى الأسس الأيديولوجية لموقفه، وقدرته الفذة على الخطأ في كل شئ بقوله تقريرياً. وهذه، بطبيعة الحال، صفات مألوفة في سلالة المستشرقين، وإن كان بعضهم يتحلّى، على الأقل، بالامانة في التعبير عن تحقيره للشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية. إلا لويس ! إنه يفضي في تشويه الحقيقة، وفي إقامة القياس الفاسد، وفي التلميح، في المناهج التي يكسوها بقشرة من سلطة من يعلّم كل شئ، ويتحدث بنبرات هادئة واثقة، ويفترض أن ذلك كله من سمات الباحثين. وهاك هذا المثال الذي يمثل خير تمثيل، ألا وهو مقارنته البحث النقدي الذي أجرته للاستشراق بهجوم مفترض على الدراسات اليونانية القديمة، قائلاً إن الهجوم عليها عمل أحمق. وأنا لا أشك أن مثل هذا الهجوم عمل أحمق، ولكن شتان بين الاستشراق والدراسات اليونانية القديمة ! إن الاختلاف بينهما اختلاف جذري، فالأول يمثل محاولة لوصف منطقة كاملة من العالم، وهي محاولة مصاحبة للفتح الاستعماري لها، وأما الثاني فلا علاقة له على الإطلاق بالفتح الاستعماري لليونان في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما إن الاستشراق يعبر عن نفوره من الإسلام، والدراسات الهيلينية تعبر عن تعاطفها مع اليونان القديمة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن اللحظة السياسية الراهنة التي تحفل بصفحات لا تخص من القوالب النمطية العنصرية المعادية للعرب والمسلمين (دون وجود أى هجوم على اليونان القديمة) تسمح لبرنارد لويس بإصدار أقوال غير تاريخية وذات أغراض سياسية مقصودة، فى صورة حجة علمية، وهو موقف يتفق تمامًا مع أسوأ جوانب الاستشراق الاستعماري القديم الطراز^(٣). ومن ثم فإن عمل لويس يعتبر جزءاً من المناخ السياسى الراهن لا المناخ العلمى الحديث.

وأما الإيهاء - على نحو ما يوحى به لويس - بأن فرع الاستشراق الذى يتناول العرب والإسلام مبحث علمى وأنه من ثم يمكن أن يشغل نفس المرتبة التى يشغلها فقه اللغة الكلاسيكى فهو إيهاء سخيف وغير معقول، ولا يصح تشبيه هذا بذلك إلا كما يصح تشبيه أحد المتخصصين فى اللغة العربية والمستشرقين من الإسرائيليين الذين يعملون لحساب سلطات الاحتلال فى الضفة الغربية وغزة ببعض الباحثين مثل ثيلا مورفينس أو موسمين. إذ إن لويس يريد، من ناحية، أن يضع الاستشراق الإسلامى فى منزلة مجال البحث العلمى البرئ المتقد حماساً، ويريد، فى الناحية المقابلة، أن يتظاهر بأن الاستشراق مجال يتميز بدرجة بالغة من التعقيد والتنوع والتخصص التقنى إلى الحد الذى يستحيل معه أن يتخذ شكلاً يتيح لأى شخص من غير المستشرقين (مثلى ومثل الكثيرين سوى) أن يتقده. ولكن الاهتمام الأوروبى بالإسلام لم ينشأ، كما سبق لى أن ذكرت، من حب الاستطلاع بل من الخوف من منافس للمسيحية يتميز بوحدته وصلابته وبقوته الجبارة ثقافياً وعسكرياً. وكان أوائل الباحثين الأوروبيين فى الإسلام، على نحو ما بينه مؤرخون كثيرون، من أرباب المجادلات القروسطية الذين كتبوا ما كتبوه لدرء خطر جحافل المسلمين التى تهددهم وخطر الارتداد عن الدين المسيحى. وقد استمرت هذه 'التوليفة' من الخوف والعداء، بصورة ما، حتى يومنا هذا، سواء فى الاهتمام العلمى أو غير العلمى بالإسلام، وهو الذى يُنظر إليه على أنه دين ينتمى إلى منطقة معينة من مناطق العالم - هي الشرق - وهى التى

غدت تمثل الثقل الموارن - خيالياً وجغرافياً وتاريخياً - لاوروبا او ضد أوروبا والغرب .

وأما أهم المشكلات الشائكة الخاصة بالاستشراق الإسلامى أو العربى فتكمن أولاً فى الأشكال التى اتخذتها الرواسب القروسطية التى لا تزال بيننا ولا تزال تثبت بمواقعها، وتكمن ثانياً فى العلاقات التاريخية والسيولوجية بين الاستشراق وبين المجتمعات التى أفرته، إذ نرى، مثلاً، تلك الروابط القوية بين الاستشراق وبين المخيلة الأدبية، وكذلك بين الاستشراق وبين الوعى الإمبريالى، ويدورنا فى الكثير من فترات التاريخ الأوروبى ذلك التجاوب الدائب بين ما كتبه العلماء والمتخصصون وما غدا الشعراء والروائيون والسياسيون والصحفيون يقولونه عن الإسلام . وبالإضافة إلى هذا - وهذه هى المسألة الجوهرية التى يرفض برنارد لويس أن يتناولها - نلمح ذلك التوازى الشديد (وإن يكن يسير الإدراك) بين سطوع نجم النشاط العلمى الحديث فى الاستشراق وبين اكتساب بريطانيا وفرنسا إمبراطوريات شاسعة فى الشرق .

وعلى الرغم من أن العلاقة بين التعليم الكلاسيكى البريطانى المعتاد وتوسيع الإمبراطورية البريطانية علاقة أشد تعقيداً مما يفترضه لويس، فلن نشهد توازياً أشد نصوعاً بين السلطة والمعرفة فى تاريخ فقه اللغة الحديث من توازيهما فى الاستشراق، إذ استمدت الدول الاستعمارية جانباً كبيراً من المعلومات والمعرفة بالإسلام والشرق، وهو ما استخدمته فى تبرير استعمارها، من الدراسات الاستشراقية، وأثبتت دراسة حديثة بعنوان الاستعمار ومحنة ما بعد الاستعمار^(١) شارك فيها مؤلفون كثيرون، وتتميز بغزارة وثائقها، أن المعرفة الاستشراقية قد استخدمت فى الإدارة الاستعمارية لجنوبى آسيا، ولا يزال التبادل أو التفاعل قائماً إلى حد كبير بين المتخصصين فى دراسة المناطق، مثل المستشرقين، وبين وزارات الخارجية . أضف إلى هذا أن عدداً كبيراً من الصور النمطية للمسلمين والعرب، وهى التى تُبرز النزعة الحسية، والكسل، والإيمان بالقضاء والقدر، والقسوة، والانحطاط، والبهاء، والتى نجدها فى

كثافات الكتاب من جون بوكان إلى ف. س. نايبول، تمثل كذلك تلك الافتراضات المسبقة التي يقوم عليها مجال الاستشراق الأكاديمي المتأخم لهذه الكتابات. وعلى العكس من ذلك، نجد أن تبادل القوالب النمطية بين الدراسات المتخصصة في الهند والصين من ناحية، وبين الثقافة العامة من ناحية أخرى، لا يتمتع بالازدهار نفسه، على الرغم من العلاقات والاستعارات الملحوظة. بل ولا نرى تشابهاً كبيراً بين الحال السائدة في أوساط الدارسين الغربية للصين والهند وبين حال الكثيرين من الدارسين المحترفين للإسلام، في أوروبا والولايات المتحدة، وهم الذين يقضون حياتهم في دراسة الموضوع، ولكنهم يجلدون من المحال عليهم أن يحبوا الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية، ناهيك بالإعجاب بهما.

وأما من يقول، مثلما يقول لويس ومقلدوه، إن أمثال هذه الملاحظات جميعاً لا تزيد عن كونها مسألة اعتناق "قضايا رائجة" فهو لا يتصدى للإجابة على الأسئلة التالية: لماذا قام ويقوم الكثيرون، مثلاً، من المتخصصين في الإسلام بإساءة المشورة، بصورة متظمة، بل وبالعمل النشط لدى حكومات تمثل خططها في العالم الإسلامي في الاستغلال الاقتصادي، أو السيطرة، أو العدوان الصريح؟ أو لماذا يشعر كثير من الباحثين في الإسلام، مثل لويس نفسه، شعوراً تلقائياً بأن واجبهم يتضمن شن الهجمات على الشعوب العربية أو الإسلامية متظاهرين بأن الثقافة الإسلامية "الكلاسيكية" يمكن أن تكون، رغم ذلك، موضوع الاهتمام العلمي النزيه؟ إن مشاهدة المتخصصين في تاريخ طوائف الحرفيين الإسلامية في القرون الوسطى الذين ترسلهم وزارة الخارجية الأمريكية في بعثات لإحاطة أفراد البعثات الدبلوماسية الأمريكية في الخليج بقضايا أمن الولايات المتحدة في المنطقة لا توحى تلقائياً بأى تشابه بحب اليونان القديمة الذي ينسب لويس إلى فقه اللغة الكلاسيكي مفترضاً أنه مجال من المجالات المرادفة للاستشراق.

وليس من المدهش إذن أن نجد أن مجال الاستشراق الإسلامي والعربي، الذي يتسم باستعداده الدائم لإنكار تواطؤه مع سلطة الدولة، قد عجز إلى عهد جد قريب عن تقديم بحث نقدي 'داخلي' عن الارتباطات التي وصفها

لتوى، وأن لويس يستطيع أن يصدر التصريح الغريب بأن نقد الاستشراق نقد "لا معنى له". وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبي الذى تلقاه عملى هذا من "المتخصصين"، وباستثناءات قليلة، قد اتضح أنه، مثل نقد لويس، لا يزيد عن الوصف المتبدل لقيام شخص عادى بانتهاك حرمة ضيعة أحد كبار الملألك. وأما الفئة الوحيدة من المتخصصين (أيضاً باستثناءات قليلة) التى حاول أفرادها معالجة ما أناقشه - وهو الذى لا يقتصر على مضمون الاستشراق بل يتضمن علاقاته، وارتباطاته، واتجاهاته السياسية، ونظراته للعالم - فكانوا من المتخصصين فى دراسة الصين والهند، ومن أبناء الجيل الجديد من باحثى الشرق الأوسط، المفتحين على المؤثرات الجديدة وكذلك على الحجج السياسية التى يتضمنها البحث النقدي للاستشراق، ومن الأمثلة عليهم بنجامين شوارتز، من جامعة هارفارد، الذى انتهز فرصة إلقاء خطاب توليه رئاسة جمعية الدراسات الآسيوية فى عام ١٩٨٢ لا للتعبير فقط عن اختلافه مع بعض ما وُجّه لى من نقد بل أيضاً للترحيب بالحجج الفكرية التى سقّتها.

وأما كبار المتخصصين فى الدراسات العربية والإسلامية فإن ردود أفعالهم تنشئ بالإحساس بالإساءة البالغة والظلم الشديد، وهو الذى يمثل لهم بديلاً عن صورة ذواتهم، فمعظمهم يستعمل كلمات مثل "الإساءة" و "تلويث السمعة" و "السب العلنى"، كأنما كان النقد نفسه انتهاكاً غير مسموح به لحرمة ضيعتهم الأكاديمية المقدسة. وأما الدفاع الذى قدمه لويس فنبئ بوضوح عن سوء الطوية، إذ إنه كان ولا يزال يفوق المستشرقين جميعاً فى اتحياره العدائى المشبوب ضد القضايا العربية (وغيرها) الذى أهرّب عنه فى عدة أماكن مثل الكونجرس الأمريكى ومجلة كومنتارى وغيرها، ولذلك فإن الرد الصحيح عليه يجب أن يتضمن وصف ما يمثله برنارد لويس سياسياً وسوسيولوجياً عندما يتظاهر بأنه يدافع عن "شرف" مجال عمله، فما هذا الدفاع، على نحو ما سوف يتضح بجلاء، سوى تركية ممقّدة من أنصاف حقائق ترمى إلى تضليل القراء غير المتخصصين.

وأقول بعبارة موجزة إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوروبية الحديثة دون أن نقوم في نفس الوقت بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة، أو كل ضرب من التقاليد الاستشراقية، أو كل شئ كتبه المستشرقون، ثم نضع ذلك كله في سلة واحدة ونطلق عليه صفة الإمبريالية الفاسدة التي لا قيمة لها. وعلى أية حال فأنا لم أفعل ذلك قط، فمن الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيهام بأن "الغرب" شر، وكلاهما من المخافات التي تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إلى، هو وثابه - الذي يتولى التعليق على الأحداث الجارية - وهو العراقي كنعان مكبة. ومن ناحية أخرى، فإنه من التفاهة التفاضل عن السياقات الثقافية والسياسية والأيدولوجية والمؤسسية التي يكتب الناس في أطرها ويفكرون ويتحدثون فيها عن الشرق، سواء كانوا باحثين أو غير باحثين. وعلى نحو ما سبق لي أن ذكرت، أرى أهمية بالغة لفهم سبب معارضة غير الغربيين من ذوى التبصر والرشاد للاستشراق، ألا وهو إدراكهم أن 'خطاب' الاستشراق الحديث 'خطاب' سلطة نابعة من حقبة استعمارية، وهم محقون في ذلك، كما كان هذا موضوع ندوة متوازة عُقدت في الآونة الأخيرة بعنوان الاستعمار والثقافة^(١). وفي إطار هذا الضرب من 'الخطاب'، الذي يقوم أساساً على افتراض أن الإسلام كيان موحد متحجر لا يتغير ومن ثم يقبل التسويق على أبدي "الخبراء" ابتغاء تحقيق مصالح سياسية محلية قوية، لا يستطيع المسلمون أو العرب، ولا أى شعب من الشعوب الأخرى الصغرى التي سُلبت إنسانيتها، أن يتعرفوا على أنفسهم باعتبارهم بشراً، أو على من 'يراقبونهم' باعتبارهم باحثين وحسب. والأغلب أن يروا في 'خطاب' الاستشراق الحديث، وفي نظائره في المعارف المماثلة التي بُنيت للسكان الأمريكيين الأصليين ولابناء إفريقيا، انجهاً مُزمنًا إلى إنكار أو إبطال أو تشويه السياق السياسى لامثال هذه المذاهب الفكرية ابتغاء الحفاظ على خرافة نزاهة البحث العلمى.

ومع ذلك فلا أود الإيحاء بأن آراء برنارد لويس، على الرغم من شيوع أمثال هذه الآراء، كانت الآراء الوحيدة التى ظهرت أو تدعمت فى أثناء السنوات الخمس عشرة الماضية. ومن الصحيح قطعاً أن بعض الباحثين والصحفيين فى الولايات المتحدة قد تدافعوا، منذ انهيار وتفكك الاتحاد السوفييتى، إلى اعتبار أن الإسلام الذى أفسفوا عليه صبغة الشرق يمثل امبراطورية شر جديدة. ومن ثم غمرت أجهزة الإعلام الإلكترونية والمطبوعة صور لمطية تحط من شأن المسلمين، فتربط بينهم وبين الإرهاب، أو تربط بين العرب والعنف، أو بين الشرق والطفان. كما شهدت هذه الفترة أيضاً العودة فى بعض مناطق الشرق الأوسط والشرق الأقصى إلى بعض صور الأديان 'الاصيلة' وإلى ألوان بدائية من 'القوميّات'، ولكن هذه الملامح لا تمثل الصورة الكاملة، وأريد أن أتحديث فى القسم الباقى من هذه الدراسة عن التيارات الجديدة فى البحث العلمى والنقد والتفسير، وهى التى - رغم قبولها للمنطلقات الأساسية لكتابتى هذا - تتجاوزه بحيث تزيد من ثراء إدراكنا لمدى تعقيد الخبرة التاريخية.

ولم تنشأ أى من هذه التيارات فجأة، بطبيعة الحال، بل ولم تكتسب أى منها منزلة المعرفة أو الممارسة الكاملة الرسوخ. فالسياق العالمى لا يزال مضطرباً إلى درجة تبعث على الحيرة، مثقلاً بشتى الأيديولوجيات، سريع الثقل، متوتر، غير مأمون بل مهلكاً. إذ على الرغم من تمزق الاتحاد السوفييتى وحصول بلدان شرقى أوروبا على الاستقلال السياسى فإن أنساق السلطة والهيمنة لا تزال قائمة بصورة تثير البلبلة. فبلدان الجنوب الجغرافى - التى كان يشار إليها بتعبير رومانسى بل وعاطفى هو العالم الثالث - مكبلة فى أشراك الديون، وقد تفتت فى عشرات من الكيانات المنقسمة على أنفها أو غير المتناسكة، تحاصرها مشكلات الفقر والمرض والتخلف التى رادت على مدى السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية. وانقضى زمان حركة عدم الانحياز وزمن الشخصيات الساحرة التى قضت على الاستعمار وأنت

بالاستقلال، وبرز من جديد نسق يدعو إلى الانزعاج يتمثل فى الصراعات العرقية والحروب المحلية، وهو الذى لا يقتصر على الجنوب الجغرافى، على نحو ما تشهد به الأحوال المفجعة لأبناء البوسنة والهرسك، ولا تزال الولايات المتحدة الدولة المسيطرة فى بعض المناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا، ولا تزال أوروبا، التى يساورها القلق ولم تحقق وحدتها الحقة حتى الآن، تتلأأ خلفها.

كما برزت - وببعض الصور المثيرة إلى درجة بعيدة - عدة تفسيرات للمشهد العالمى الحالى وبُذلت عدة محاولات لفهمه ثقافياً وسياسياً. ولقد سبق لى أن أشرت إلى 'الاصولية'. وأما النظائر العلمانية فهى العودة إلى القومية وإلى النظريات التى تؤكد التمييز الجندى - وهو فى اعتقادى تمييز زائف بسبب شموله - بين مختلف الثقافات والحضارات. فمئذ عهد قريب، على سبيل المثال، قدم الأستاذ صمويل هتسجتون، من جامعة هارفارد، نظريته غير المُتَّعة على الإطلاق والتى تقول بأن ما يسميه "صدام الحضارات" قد حل محل القطبية الثنائية فى زمن الحرب الباردة، وهى أطروحة تقوم على افتراض أن الحضارات الغربية والكونفوشيسية والإسلام، من بين عدة حضارات أخرى، تمثل أقساماً مُحَكِّمة الأخلاق، يحرص أصحابها أساساً، فى الحقيقة، على نبذ كل ما عداها^(١).

وهذا منافٍ لطبيعة الأمور، إذ إن أحد مظاهر التقدم الكبير فى النظرية الثقافية الحديثة يتمثل فى إدراكنا، وهو الذى يكاد يقبله الجميع على مستوى العالم، بأن الثقافات مُهَجَّة ومتعددة العناصر، وبأن الثقافات والحضارات، على نحو ما أقيمت عليه الحجة فى كتابى الثقافة والإمبريالية، تتصل ببعضها البعض ويعتمد بعضها على بعض إلى درجة يصعب معها وضع توصيف لكل على حدة أو رسم صور مبسطة لتفرد كل منها بذاتها. كيف نستطيع اليوم أن نتحدث عن "الحضارة الغربية" إلا باعتبارها، وإلى حد كبير، خرافة أيديولوجية، توحى بنوع من التفوق 'المنعزل' لحفنة من المقيم والافكار، ليس لايها معنى خارج سياق فتوح البلدان، والاستيطان فيها، والسفر منها وإليها،

واختلاط الشعوب، وهو الذى جعل الأمم الغربية تتمتع بما تتمتع به الآن من هويات مختلطة ؟ ويصدق هذا بصفة خاصة على الولايات المتحدة وهى التى لا يمكن وصفها اليوم إلا باعتبارها صحيفة بالغة الضخامة تعاقبت عليها كتابات تشهد باختلاف الأجناس والثقافات التى تشترك فى تاريخ معقد للفتوح والغزوات، وحالات الإبادة، إلى جانب المنجزات الثقافية والسياسية الكبرى، بطبيعة الحال. ولقد كانت هذه الفكرة من 'الرسائل' المضمرة فى الاستشراق، بمعنى أن أية محاولة للفصل قسراً بين الثقافات والشعوب، حتى أو بحيث تصبح كل منها سلالة منفصلة وجوهرًا متميزًا، لا تقتصر على كشف إجراءات التزييف وسوء التمثيل المترتبة على ذلك بل تكشف أيضًا عن كيفية تواطؤ 'الفهم' مع السلطة فى إفراز ما يسمى "الشرق" أو "الغرب".

ولا يعنى ذلك أن هتجنسون، ومن خلفه جميع أصحاب النظريات والمبررات للتقاليد الغربية المتهللة فرحًا، مثل فوانيس فوكوياما، لم يعودوا يتمتعون بجانب كبير من سيطرتهم على الرعى الجماهيرى، بل لا يزالون يتمتعون به، على نحو ما اتضح فى حالة بول جونسون - وذلك يعتبر من 'أعراض' هذا الموقف - فلقد كان يومًا من المفكرين اليساريين ثم أصبح مجادلًا اجتماعيًا وسياسيًا رجعيًا. إذ نشر فى مجلة نيويورك تايمز ماجازين، بتاريخ ١٨ إبريل ١٩٩٣، وليست على الإطلاق بالمجلة الهامشية، مقالًا بعنوان "عاد الاستعمار - ولم يتأخر لحظة"، وأما الفكرة الرئيسية فيه فهو أن على "الأمم المتحضرة" أن تتعهد بإعادة استعمار بلدان العالم الثالث "التي انهارت فيها أولى الشروط الأساسية للحياة المتحضرة" وأن يكون ذلك من خلال نظام لفرض الوصاية عليها. والنموذج الذى يقدمه هو النموذج الاستعماري الصريح الذى ينتمى للقرن التاسع عشر، إذ يقول إن ممارسة التجارة الربحية سوف تستحيل على الأوروبيين إلا إذا فرضوا النظام بالمعنى السياسى.

والحجة التى يقدمها جونسون ذات أصداء باطنة عديدة فى كتابات راسمى السياسات الأمريكيين وفى أجهزة الإعلام، وكذلك - بطبيعة الحال

- فى السياسة الأمريكية الخارجية التى لا تزال تؤمن بالتدخل فى الشرق الأوسط وفى أمريكا اللاتينية وفى شرقى أوروبا، كما لا تزال 'تبشيرية' فى كل ما عدا تلك من المناطق، وخصوصاً فى سياساتها إزاء روسيا والجمهوريات السوفيتية السابقة. ولكن المهم هو أن صدعاً خطيراً قد نشأ، وإن لم يفحصه أحد تقريباً، فى الوعى الجماهيرى بين الأفكار القديمة الخاصة بالهيمنة الغربية (والذى كان نظام الاستشراق جانباً من جوانبه) - من ناحية - وبين الأفكار الجديدة التى تسود فى المجتمعات 'الثانوية' والمحرومة، وفى أوساط قطاع عريض من المثقفين والأكاديميين والفنانين من ناحية أخرى. لقد تغيرت الأوضاع تغيراً هائلاً فلم تعد الشعوب الأقل شأنًا - والتى كانت يوماً ما مستعمرة ومستعبدة ومقهورة - تخلد إلى الصمت، ولا يتولى تفسير أوضاعها سوى كبار الأوروبيين أو الذكور من الأمريكيين. كما حدثت ثورة فى وعى المرأة، وفى وعى الأقليات والمهمشين، بلغ من شدتها أن امتد تأثيرها إلى التيار الرئيسى للتفكير على مستوى العالم كله. وعلى الرغم من أننى كنت أستشعرها إلى حد ما فى أثناء عملى بكتابة الاستشراق فى السبعينيات فقد انضحت معالمها الآن بصورة مثيرة من شأنها أن تستلفت انتباه كل من يهتم اهتماماً حقيقياً بدراسة الثقافة عملياً ونظرياً.

ويمكننا أن نميز بين تيارين عريضين هما ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة. واستخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا تعنى التجاوز بقدر ما تعنى، على نحو ما بينت الباحثة 'إلا شوهات' فى مقال أساسى لها عن 'ما بعد الاستعمار'، "مظاهر الاستمرار ومظاهر الانقطاع، ولكن التأكيد ينصب على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما 'يتجاوزها'".^(٧) وقد برز ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة معاً باعتبارهما موضوعين مترابطين لدى تصدى الباحثين لهما وفحصهما. ومن المحال فى هذا السياق أن أعرض للمناظرات المستفيضة التى أحاطت بمعنى هذين المصطلحين، بل وبصياغتهما وطرائق كتابتهما بالإنجليزية. وهكذا فلن أتحدث عن بعض الحالات الفردية التى اتسمت بالتطرف أو استخدام الرطانة

المضحكة، بل سأعرض لبعض التيارات والجهود التي يبدو أنها لا تزال مهمة الآن، ونحن في عام ١٩٩٤، من منظور كتاب نشر عام ١٩٧٨ .

كان ولا يزال جانب كبير من أهم الدراسات التي أجريت عن النظام الاقتصادي والسياسي الجديد يتعلق بما يصفه هاري ماجدوف في مقال حديث بتعبير "العولة"، وهو النظام الذي يسمح لنخبة ضئيلة من رجال المال بتوسيع سلطانها حتى يشمل العالم كله، وهو ما يؤدي إلى تضخم أسعار السلع والخدمات، وإعادة توزيع الثروة بنقلها من قطاعات أصحاب الدخل المنخفضة (عادة في العالم غير الغربي) إلى قطاعات الدخل المرتفع^(٨). وإلى جانب هذا، على نحو ما ناقشه ماسار ميوشى وعارف ديرليك مناقشة دقيقة، ظهر نظام جديد عابر للحدود الوطنية، بحيث تختفى الحدود الخاصة للدول، ولا يخضع العمال ولا الدخل إلا للمديرين 'العالميين'، وبحيث يعود الاستثمار إلى الظهور في صورة خضوع الجنوب وتبعته للشمال^(٩). ويتقل كل من ميوشى وديرليك بعد ذلك إلى تبيان كيف يمكن أن يصبح اهتمام الأكاديميين الغربيين بموضوعات مثل التعدد الثقافي و "أوضاع ما بعد الاستعمار"، في الواقع، بمثابة تراجع ثقافي وفكري عن حقائق الواقع الجديد للقوة في العالم، فيقول ميوشى "إن ما نحتاجه هو الفحص السياسي والاقتصادي الصارم لا الدراسة التي تمثلها المقننات التعليمية" التي يمثلها "خداع النفس الليبرالي" المضمحل في بعض المجالات الجديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (٧٥١) .

لكننا حتى لو أخذنا هذه 'الأوامر' مأخذ الجد (كما يقضى به الواجب) فسوف نجد أن الخبرة التاريخية تقدم لنا أسساً صلبة لظهور الاهتمام اليوم بما بعد الحداثة، ويقرينه الذي يختلف تمامًا عنه وهو ما بعد الاستعمار، إذ سوف نجد في الأول انحيازاً أشد كثيراً للمركزية الأوروبية، إلى جانب غلبة التركيز النظرى والجمالى الذى يؤكد العوامل المحلية والطارئة، وكذلك ما يكاد أن يكون وجوداً زخرفياً، لا وزن له، للعوامل التاريخية، وعوامل المحاكاة، وقبل هذا وذلك التزعة الاستهلاكية. وأما أولى الدراسات الخاصة بما بعد

الاستعمار فقد قام بها عدد من المفكرين المتميزين مثل أنور عبد الملك، وسهير أمين، وس. ل. ر. جيمز، وكانت كلها تقريباً تستند إلى دراسات للسيادة والسيطرة، إما من وجهة نظر الاستغلال السياسى الذى اكتمل أو من وجهة مشروع تحررى غير مكتمل. لكنه إذا كانت ما بعد الحداثة، طبقاً لتعريف من أشهر تعريفاتها القائمة على برنامج محدد (وهو تعريف جان فرانسوا ليونار) تؤكد اختفاء الصور الكبرى للتحرر والتنوير، فإن جانباً كبيراً من العمل الذى أنجزه الجيل الأول من فنانى وباحثى ما بعد الاستعمار يؤكد العكس تماماً، فعلى الرغم من بقاء الصور الكبرى المذكورة فإن تنفيذها وتحققها يتعرضان الآن لمن يوقفهما أو يرجهما أو يتحايلا عليهما. وهكذا فإن الاختلاف الحاسم بين الضرورات التاريخية والسياسية العاجلة لما بعد الاستعمار عن الانفصال النسبى لما بعد الحداثة يؤدي إلى اختلاف تام فى المداخل والنتائج، على ما بينهما من تداخل محدود (فى تفتيات "الواقعية السحرية" على سبيل المثال).

واعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن جانباً كبيراً من أفضل الكتابات الخاصة بما بعد الاستعمار التى تكاثرت تكاثراً شديداً منذ أوائل الثمانينيات يخلو من التأكيد الشديد على ما هو محلى، وإقليمى وطائى، فهذه الكتابات لا تخلو من هذا التأكيد، ولكن أهم أشكاله تتصل، فيما يبدو لى، فى منهجها العام، بمجموعة عالية من القضايا، وكلها تتعلق بالتحرر، والمواقف المنفحة تجاه التاريخ والثقافة، وبانتشار تطبيق النماذج والأساليب النظرية المتكررة، وكان من أشدها بروزاً البحث النقدى المنتظم والمتناهض للمركزية الأوروبية ونظام السلطة الأبوية. ففى شتى الجامعات الأمريكية والأوروبية دأب الطلاب والأساتذة فى الثمانينيات بل وبذلوا جهوداً مضنية فى توسيع مجال التركيز الأكاديمى فيما يسمى بالمواد الدراسية الأساسية حتى يشمل كتابات المرأة، وكتابات الفئتين والمفكرين غير الأوروبيين، ومن يشغلون المراتب الثانوية، وصاحبت ذلك تفسيرات مهمة فى النظرة إلى دراسات المناطق التى طالما احتكرها المستشرقون الكلاسيكيون ونظائرهم فى المجالات الأخرى. وهكذا

فقد بدأ يتجلى فى بعض المباحث العلمية مثل الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والادب وعلم الاجتماع بل والتاريخ، قبل كل شئ، تأثير البحث النقدى المديد فى المصادر، ودخول النظرية النقدية الجديدة، واستبعاد المنظور القائم على المركزية الأوروبية. وأما أهم الدراسات التنقيحية الرائعة فربما لم يشهدها مجال دراسات الشرق الاوسط، بل شاهدها مجال الدراسات الهندية، وذلك بإنشاء مجال دراسات ذوى المكانة الثانوية، وهو الذى يضم جماعة مرموقة من العلماء والباحثين الذين يرأسهم 'راناچيت جُوها'. وكانت غايتهم تتم بالطموح، ألا وهي القيام بثورة فى علم كتابة التاريخ، وهدفهم المباشر هو إنفاذ كتابة التاريخ الهندى من سيطرة النخبة القومية، وأن يعيدوا إليه الدور المهم الذى يقوم به فقراء المدن وسكان الريف. وأعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن مثل هذا العمل، الذى يغلب عليه الطابع الاكاديمى، يتعرض بسهولة للاستقطاب والتواطؤ مع الاستعمار الجديد "العابر للحدود الوطنية". فما علينا إلا أن نسجل ونعترف بالإنجاز، مع التحذير من مزالق المستقبل.

ولقد اهتمت اهتماماً خاصاً بالتوسع فى قضايا ما بعد الاستعمار حتى أصبحت تشمل مشكلات الجغرافيا، فما كتاب الاستشراق على أية حال إلا دراسة بُنيت على إعادة النظر فى المقولة التى ظل الناس يؤمنون بها على مر القرون ألا وهي وجود هُوَّةٍ من المحال تخطيها تفصل بين الشرق والغرب. ولم يكن هدفى، كما سبق لى أن قلت، إنكار الاختلاف فى ذاته - فمن ذا الذى ينكر الدور التأسيسى الذى تنهض به الاختلافات القومية والثقافية فى العلاقات ما بين البشر - بقدر ما كان يتمثل فى الطعن فى مقولة إن الاختلاف يتضمن العدا، ويتضمن مجموعة من العناصر الجوهرية المجسدة المجردة المتعارضة، وهيكلاً معرفياً كاملاً 'تعارضياً' بُنى من هذه الأشياء. بل كان ما أذعر إلى فى الاستشراق هو اتخاذ منهج جديد فى تفهم عناصر الانفصال والتضارب التى دفعت أجيالاً متعاقبة إلى العدا والحرب والسيطرة الإمبريالية. والحق أن تطوراً من أهم التطورات فى دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل فى إعادة قراءة الأعمال الثقافية 'المعتمدة' لا بالخط من قدرها أو

بتلويث سمعتها بصورة ما، بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات، وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور 'الجدلية الثنائية' التي توحى بوجود أسباط وعييد. ولقد كان هذا قطعاً هو الأثر النسي لبعض الأعمال الفنية التي تشهد بسعة الخيلة إلى حد مذهل، مثل قصص س. ل. ر. جيمز وأشعار إيميه سيراز، وديريك ولوكوت، فأعمالهم تتميز بمنجزات شكلية جديدة تمثل في الواقع إعادة النظر في الاستعمار باعتباره خبرة تاريخية وامتلاك ناصية هذه الخبرة وبث الحياة فيها وتحويلها إلى صورة جمالية جديدة للمشاركة، بل وفي أحيان كثيرة إعادة صياغتها بحذف فائق .

كما نرى تطوراً مائلاً في أعمال مجموعة من الكتاب الأيرلنديين المتميزين الذين فرضوا وجودهم في عام ١٩٨٠ عندما أنشأوا هيئة جماعية أسموها 'فيلد داى'، ويقول تصدر إحدى العليمات التي تتضمن بعض أعمالهم ما يلى عنهم :

كان (هؤلاء الكتاب) يعتقدون أن جماعة 'فيلد داى' تستطيع بل ومن واجبها أن تساهم في حل الأزمة الراهنة بوضع تحليلات لكل ما استقر من آراء وأساطير وأنماط كانت قد أصبحت من أعراض وأسباب الموقف الحالي (بين جمهورية أيرلندا وأيرلندا الشمالية). والواقع أن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية، وعودة نفى العنف الذي كانت هذه الترتيبات تهدف إلى قمعه أو احتوائه، يجعل هذا المطلب أشد إلحاحاً في الشمال عنه في الجمهورية . . . وهكذا قررت الجماعة أن تشرع في نشر عدة مطبوعات مثالية، ابتداءً بسلسلة من الكتيبات (بالإضافة إلى سلسلة رائعة من قصائد شيماس هيني، ومقالات شيماس دين، ومسرحيات بريان فريل وتوم پولين) بغرض استكشاف جوانب المشكلة الأيرلندية، وزيادة النجاح في مواجهتها عما شهدناه حتى الآن^(١٠) .

ورأينا كيف أن فكرة إعادة التفكير في الخبرات التاريخية التي كانت تقوم يوماً ما على الفصل الجغرافي بين الشعوب والثقافات وإعادة صياغة هذه الخبرات أصبحت تقع في قلب موجة كاملة من الأعمال العلمية والنقدية، إذ نجدها مثلاً، ولتقتصر على ثلاثة أعمال فقط، في كتاب إميل ألكالاى بعنوان ما وراء العرب واليهود : إعادة صنع ثقافة بلاد الشام، والكتاب الذى كتبه بول جيلروى بعنوان المحيط الأطلسي الأسود : الحداثة والوعى المزدوج، والكتاب الذى كتبه مويرا فيرجسون بعنوان الخضوع للآخرين : الكائنات البريطانيات والرق الاستعماري ١٦٧٠-١٨٣٤^(١). وتتولى هذه الأعمال إعادة فحص المجالات التى كان يُعتقد يوماً ما أنها مقصورة على شعب واحد، أو على الرجل دون المرأة أو العكس، أو على جنس بشرى واحد أو طبقة اجتماعية واحدة، وتبين أنها تشمل غيرهم. وبعد أن دأب الكتاب ردحاً طويلاً من الزمن على تصوير بلاد الشام فى صورة صعيد معركة بين العرب واليهود، تظهر هذه المنطقة فى كتاب ألكالاى فى صورة الثقافة الخاصة بالبحر المتوسط، والتى يشترك فيها العرب واليهود. ويتجه جيلروى منهجاً مماثلاً يؤدى إلى تفسير بل وازدواج رؤيتنا للمحيط الأطلسي الذى كان يُظن أنه أساساً بحر الرحلات البحرية الأوروبية. وعندما تفحص فيرجسون علاقة الخصومة بين الملأك الإنجليز للعبيد وبين العبيد من أبناء إفريقيا، تتيح إبراز نسق أشد تعقيداً يفصل ما بين الأتني البيضاء والذكر الأبيض، وما يستتبعه ذلك من ظهور حالات جديدة تمثل تخفيض المنزل وإذاحة الإنسان عن مكان الحق فى إفريقيا.

وأستطيع مواصلة ضرب المزيد من الأمثلة، لكننى سوف أوجز الختام فائلاً إنه على الرغم من استمرار وجود العداءات ومظاهر الظلم التى كانت النبع الذى تدفق منه اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية وسياسية، فإننا نشهد الآن، على الأقل، قبولاً عاماً بأن هذه لا تمثل نظاماً خالداً بل خبرة تاريخية قد نكون قد اقتربنا من نهايتها أو على الأقل من تخفيف حدتها

بعض الشيء، وحين أستمع لها الآن، من المنظور الذي تتيحه هذه المسافة الزمنية على امتداد خمس عشرة سنة حافلة، ونتيجة هذا الكم الهائل من جهود التفسير والبحث العلمى الجديدة التى ترمى إلى تخفيف آثار الأصفاد الإمبريالية فى الفكر والعلاقات البشرية، أجد أن كتاب الاستشراق يشرفه على الأقل أنه جَنَدَ نفسه صراحة فى النضال، وهو الذى لا يزال مستمرًا بطبيعة الحال فى "الغرب" و "الشرق" معًا .

إ. و. س.

نيويورك

مارس ١٩٩٤

Introduction

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Paris: Plon, 1976), p. 14.
2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).
3. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200-19.
5. See my *Criticism Between Culture and System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).
6. Principally in his *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969) and *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81-96.
9. In an interview published in *Diacritics* 6, no. 3 (Fall 1976): 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), pp. 66-7.
11. In my *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

12. Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65-7.
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientate* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Flick, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Melitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).
14. E. S. Shaffer, "Kubla Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 164.
16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-Ushers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentine Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.
17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, *Parliamentary Debates (Commons)*, 5th ser., 17 (1910): 1140-46. See also A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power*

- (London: Mac-Millan & Co., 1959), pp. 357-60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1971.
2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution. 1874-1932* (London: MacMillan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spoke without irony of Egypt as an "independent nation."
 3. Evelyn Baring, *Lord Cromer, Political and Literary Essays, 1908-1913* (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40, 53, 12-14.
 4. *Ibid.*, p. 171.
 5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907," in *Middle Eastern Affairs*, Number Four: *St. Antony's Papers* Number 17, ed. Alben Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109-39.
 6. Evelyn Baring, *Lord Cromer, Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146-67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922* (Leiden: E. J. Brill, 1971).
 7. Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.
 8. Cited in John Marlowe, *Cromer in Egypt* (London: Eick Books, 1970), p. 271.
 9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)," *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (1974), pp. 893-4. See also D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.
 10. Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.
 11. The phrase is to be found in Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.
 12. V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1969), p. 55.
 13. Edgar Quinet, *Le Genie des religions*, in *Oeuvres complètes* (Paris: Pagnerre, 1857), pp. 55-74.
 14. Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.
 15. See Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), p. 40.
 16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.

17. Harold W. Glidden, "The Arab World," *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8 (February 1972): 984-8.
18. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocated learning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indicates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spirit continued to develop." See also Johann W. Fuck, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).
19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, *La Decouverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich: Gottafschchen, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).
20. Victor Hugo, *Oeuvres poetiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1:580.
21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des etudes orientales: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siecle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70).
23. See Rene Gerard, *L'Orient et la pensee romantique allemande* (Paris: Didier, 1963), p. 112.
24. Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.
25. University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).
26. H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).
27. See Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1-7.
28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).
29. Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.
30. Aeschylus, *The Persians*, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73.
31. Euripides, *The Bacchae*, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 3. For further discussion of the Europe

- Orient distinction see Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica* (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
32. Euripides, *Bacchae*, p. 52.
 33. Rene Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).
 34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.
 35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), p. 56.
 36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.
 37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), p. 33. See also James Kritizek, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).
 38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.
 39. *Ibid.*, pp. 259-60.
 40. See for example William Wistar Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic," *PMLA* 55 (1940): 628-59.
 41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91-2, 108-9.
 42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96, and *passim*.
 43. *Ibid.*, p. 84.
 44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" *Muslim World* 23 (January 1933): 2.
 45. P. M. Holt, Introduction to *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.
 46. Antoine Galland, prefatory "Discours" to Barthelemy d'Herbelot *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* (The Hague: Neauime & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Witkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159-97.
 47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), pp. 277-89.
 48. Barthold, *La Decouverte de l'Asie*, pp. 137-8.
 49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.
 50. See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," *Boston University Journal* 22, no. 3 (Fall 1974): 61-9.

51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13-14.
52. Henri Pirenne, Mohammed and Charlemagne, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.
53. Quoted by Henri Baudot in *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.
54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.
55. Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.
56. See Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138-61.
57. Schwab, *La Renaissance orientate*, p. 30.
58. A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, *Oriental Essays*, pp. 62-6.
61. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
62. Quinet, *Le Genie des religions*, p. 47.
63. Jean Thiry, *Bonaparte en Egypte decembre 1797-24 aout 1799* (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.
64. Constantin-Francois Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241 and passim.
65. Napoleon, *Campagnes d' Egypte et de Syrie, 1798-1799: Memoires pour servir a l'histoire de Napoleon* (Paris: Comou, 1843), 1: 211.
66. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, p. 22.
68. Quoted from Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.
69. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, p. 200. Napoleon was not just being cynical. It is reported of him that he discussed Voltaire's Mahomet with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'apres les documents francais arabes* (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim.
70. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, p. 434.
71. Hugo, *Les Orientates*, in *Oeuvres poetiques*, 1: 684.
72. Henri Deherain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.
73. *Description de l'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont ete faites en Egypte pendant l'expedition de l'armee francaise*, public par les ordres de sa majeste l'empereur Napoleon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimerie imperiale, 1809-28).

74. Fourier, Preface historique, vol. 1 of Description de l'Egypte, p. 1.75. Ibid., p. iii.
76. Ibid., p. xcii.
77. Fitienne Geoffrey Saint-Hilaire, Histoire naturelle des poissons du Nil, vol. 17 of Description de l'Egypte, p. 2.
78. M. de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte, vol. 14 of Description de l'Egypte, p. 376.
79. This is evident in Baron Larrey, Notice sur la conformation physique des Egyptiens et des differentes races qui habitent en egypte, suivie de quelques reflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 of Description de l'Egypte.
80. Cited by John Marlowe, The Making of the Suez Canal (London: Cresset Press, 1964), p. 31.
81. Quoted in John Pudney, Suez: De Lesseps' Canal (New York: Frederick A. Praeger, 1969), pp. 141-2.
82. Marlowe, Making of the Suez Canal, p. 62.
83. Ferdinand de Lesseps, Lettres, journal et documents pour servir d'histoire du Canal de Suez (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, Paradise on Earth, p. 68.
84. Cited in Charles Beatty, De Lesseps of Suez: The Man and His Times (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.
85. De Lesseps, Lettres, journal et documents, 5: 17.
86. Ibid., pp. 324-33.
87. Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.
88. Anwar Abdel Maick, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter 1963): 107-8.
89. Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), pp. 44-59; Schlegel, Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), p. 275.
90. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, trans. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).
91. See Derek Hopwood, The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East (Oxford: Clarendon Press, 1969).
92. A. L. Tibawi, British Interests in Palestine, 1800-1901 (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.
93. Gerard de Nerval, Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 933.
94. Hugo, Oeuvres poetiques, 1: 580.
95. Sir Walter Scott? The Talisman (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), pp. 38-9.

96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.
97. Quoted by B. R. Jerman, *The Young Disraeli* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59-70.
98. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. See Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.
99. This is the argument presented in Carl H. Becker, *DOS Erbe der Antike im Orient und Okcident* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).
100. See Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris: Paul Geuthner, 1922).
101. Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," p. 112.
102. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.
103. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, pp. 39-49.
105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).
106. Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962), p. 158.
107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).
108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," *Review of Politics* 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pecuchet*, vol. 2 of *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.
2. There is an illuminating account of these visions and Utopias in Donald G. Chariton, *Secular Religions in France, 1815-1870* (London: Oxford University Press, 1963).
3. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.
4. For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries," *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33-9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," *French Historical Studies* 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, and R. Lepointier, *L'Orient Porte des Indes* (Paris: editions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, *Missions archeologiques francaises en Orient aux XVIIIs et XVIIIes siecles*, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Penn-

- sylvania Press, 1964), as well as in Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206-68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 9-62.
5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302. See also Holt's *The Study of Modern Arab History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).
 6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976).
 7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva, Skira, 1964).
 8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, *Anglistische Forschungen*, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English Literature* (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIII^e siècle," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 255-82.
 9. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also Francois Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and *passim*, and Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969), pp. 44-63.
 10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximilian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. See also Jean Biou, "Lumières et anthropophagie," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 223-34.
 11. Henri Deherain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.
 12. For these and other details see *ibid.*, pp. i-xxxiii.
 13. Due de Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy," in *Sacy, Melanges de littérature orientate* (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.
 14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810), pp. 23, 35, 31.
 15. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans.

- Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193-4.
16. Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy," p. 107.
 17. Sacy, *Melanges de litterature orientale*, pp. 107, 110, 111-12.
 18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers ecrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction francaise et des notes, d l'usage des eieves de l'Ecole royale et speciale des langues orientales vivantes* (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), p. viii.
 19. For the notions of "supplementarity," "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967), p. 203 and passim.
 20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156-7.
 21. Foucault's characterization of an archive can be found in *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79-131.
- Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (Renan, Taine, Michelet [Paris: Calmann-Levy, 1894], pp. 40-1). See also
- Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan," *Revue de Metaphysique et de Morale* 77, no. 1 (January-March 1972): 100-28.
22. Honore de Balzac, Louis Lambert (Paris: Calmann-Levy, n.d.), p. 4.
 23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works. See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January-July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists,'" *Arion*, N. S. 1 (1974): 279-380; also the passages on language and perspectivism in *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).
 24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensees de 1848*, 4th ed. (Paris: Calmann-Levy, 1890), pp. 141, 142-5, 146, 148, 149.
 25. *Ibid.*, p. xiv and passim.
 26. The entire opening chapter of bk. 1, chap. 16 of the *Histoire generale et systeme compare des langues semitiques*, in *Oeuvres completes*, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Levy, 1947-61), 8: 143-63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Muslims and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including *L'Avenir de la science*, especially Renan's notes.
 27. Ernest Renan, *Correspondence: 1846-1871* (Paris: Calmann-Levy, 1926), 1: 7-12.
 28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres completes*, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: Renan, *d'apres des*

documents inédits (Paris: Pen-in, 1923), pp. 48-68, and *La Jeunesse clericale d'Ernest Renan* (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89-111.

The standard description done more in terms of Renan's religious vocation is still valuable also: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, 3 vols. (Paris: Clamier Freres, 1925). In vol. 2, pp. 50-166 and 265-98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres complètes* 8: 1228.
30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.
31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290-300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other events—the Deluge, the building of the Tower of Babel—also were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 vols. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957-63).
32. Quoted by Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Remusat, *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and *passim*.
33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, chap. 16, in *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276-7.
34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Routin (Paris: Gallimard, 1957), p. 78.
35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.
36. Renan, *De l'origine du langage*, in *Oeuvres complètes*, 8: 122.
37. Renan, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation," in *Oeuvres complètes*, 2: 320.
38. *Ibid.*, p. 333.
39. Renan, "Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère," *Oeuvres complètes*, 1: 129. Renan was not wrong about Quatremère, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making the quite uninteresting. See his essays "Le Gout des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1-57.
40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques* 1) of *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.
41. See, for instance, *De l'origine du langage*, p. 102, and *Histoire générale*, p. 180.
42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de

resoudre l'enigme, c'est de dire definitivement a l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer a lui-meme, c'est de lui donner, au nom de la seule autorite legitime qui est la nature humaine toute entiere, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter."

43. See Madeleine V.-David, *Le Debat sur les ecritures et l'Urologie aux XVII^e et XVIII^e siecles et l'application de la notion de deciffrement aux ecritures mortes* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.
44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's *La Renaissance orientate*, not at all in Foucault's *The Order of Things*, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Müller in his *Lectures on the Science of Language* (1861-64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his *Histoire des orientalistes de l'Europe du XI^e au XIX^e siecle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's *Essais Orientaux* (Paris: A. Levy, 1883) whose first item is a history, "L'Orientalisme en France" is dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, *Vingt-sept ans d'histoire des etudes orientales: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Scilliere, *La Philosophie de l'imperialisme*, 4 vols. (Paris: Plon, 1903-8); Theophile Simar, *Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XV^e siecle et son expansion au XIX^e siecle* (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).
46. In *La Renaissance orientate* Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and *passim*. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliotheque fantastique," which is his preface to Flaubert's *La Tentation de Saint Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7-33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885-910.
47. Renan, *Histoire generate*, pp. 14566.
48. See *L'Avenir de la science*, p. 508 and *passim*.
49. Renan, *Histoire generate*, p. 214.
50. *Ibid.*, p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction

between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

51. Ibid., pp. 531-2.
52. Ibid., p. 515 and *passim*.
53. See Jean Seznec, *Nouvelles Etudes sur "La Tentation de Saint Antoine"* (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.
54. See Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosites humaines* (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: *Histoire generale et particuliere des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caracteres, la classification, influence physiologique et pathologique, les rapports generaux, les lois et les causes des monstruosites, des varietes et vices de conformation, ou traite de teratologie*, 3 vols. (Paris: J.-B. Bailliere, 1832-36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3-34. See also Jacob, *The Logic of Life*, and Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174-84, for very interesting accounts of the Saint-Hilaires place in the development of the life sciences.
55. E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxii-xxiii.
56. Renan, *Histoire generale*, p. 156.
57. Renan, *Oeuvres completes*, 1: 621-2 *anehpassim*. See H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and *passim*, for a subtle description of Renan's domestic life; although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeed—at least to me.
58. Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres completes*, 8: 1228, 1232.
59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.
60. Renan, "Reponse au discours de reception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in *Oeuvres completes*, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his *Secular Religions in France*. Also Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve," *Romanic Review* 44, no. 2 (April 1953): 126-35.
61. Renan, *Oeuvres completes*, 8: 156.
62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, *Oeuvres completes*, 10: 203-4. Gobineau's ideas were expressed in his *Essai sur l'inegalite des races humaines* (1853-55).
63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.
64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'epoque de Mahomet et jusqu'à la reduction de toutes les tri-*

- emische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.
65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841; reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.
 66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), pp. 178-91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).
 67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1 of his *Historical Sketches* (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).
 68. See Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers eteints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).
 69. Kari Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fembach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306-7.
 70. *Ibid.*, p. 320.
 71. Edward William Lane, *Author's Preface to An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.
 72. *Ibid.*, p. 1.
 73. *Ibid.*, pp. 160-1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87-121.
 74. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.
 75. *Societe asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5-6.
 76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westostlicher Diwan* (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8-9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the *Diwan*.
 77. Victor Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poetiques*, ed. Pierre Althaus (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616-18.
 78. Francois-Rene de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.
 79. See Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pelerins aux meharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166-230.
 80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la litterature francaise de Nerval a Barres* (Paris: Nizet, 1958), pp. 47-8, 277, 272.
 81. Chateaubriand, *Oeuvres*, 2: 702 and note, 1684, 769-70, 769, 701, 808, 908.

- 808,908.
82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1069.
84. Ibid., p. 1031.
85. Ibid., p. 999.
86. Ibid., pp. 1126-27, 1049.
87. Ibid., p. 1137.
88. Ibid., pp. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835; reprint ed., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.
90. Ibid., 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.
91. Ibid., 2: 92-3.
92. Ibid., 2: 526-7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carre, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, 2 vols. (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932), and Moenis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).
93. Gerard de Nerval, *Les Filles du feu*, in *Oeuvres*, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297-8.
94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).
95. Jean Bruneau, *Le "Conte Orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), p. 79.
96. These are all considered by Bruneau in *ibid.*
97. Nerval, *Voyage en Orient*, in *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.
98. Ibid., p. 181.
99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lasker, *Mosaic* 8, no. 1 (Fall 1974): 13.
100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628.
101. Ibid., pp. 706, 718.
102. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête homme, 1973), vols. 10, 11; *Les Lettres d'Egypte*, de Gustave Flaubert, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); *Flaubert, Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ff.
103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.
104. Flaubert in Egypt, pp. 173, 75.
105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.
106. Flaubert, *Catalogue des opinions chics*, in *Oeuvres*, 2: 1019.
107. Flaubert in Egypt, p. 65.
108. Ibid., pp. 220, 130.
109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, in *Oeuvres*, 1: 85.
110. See Flaubert, *Salammbô*, in *Oeuvres*, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading Salammbô" *L'Esprit créateur* 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.

111. Flaubert in Egypt, pp. 198-9.
112. Foucault, "La Bibliothèque fantastique," in Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7-33.
113. Flaubert in Egypt, p. 79.
114. *Ibid.*, pp. 211-2.
115. For a discussion of this process see Foucault, *Archaeology of Knowledge*; also Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said, "An Ethics of Language," *Diacritics* 4, no. 2 (Summer 1974): 28-37.
116. See the invaluable listings in Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).
117. For discussions of the American travelers see Dorothee Metliski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), and Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle: University of Washington Press, 1974).
118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.
119. Flaubert in Egypt, p. 81.
120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964) p. 5.
121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton (London: Tyiston & Edwards, 1893), 1: 9, 108-10.
122. Richard Burton, "Terminal Essay," in *The Book of the Thousand and One Nights* (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.
123. Burton, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

Chapter 3. Orientalism Now

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), pp. 46-7.
2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 73-6 and *passim*.
3. See Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105.
4. See Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.
5. *Ibid.*, p. 309.
6. See Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).
7. *Ibid.*, p. 311.

8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme," *Revue Philosophique* 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.
10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Allen & Unwin, 1915), pp. 4-5, 10, 28.
12. *Ibid.*, pp. 184, 191-2. For the history of the school, see C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1919-1967: An Introduction* (London: Design for Print, 1967).
13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).
14. Cited in Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.
15. Curzon, *Subjects of the Day*, pp. 155-6.
16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.
17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 4265.
18. Cited by M. de Caix, *La Syrie* in Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vols. (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929-33), 3: 481.
19. These details are to be found in Verhon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," *Geographical Review* 33, no. 2 (April 1943): 214-32.
20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881* (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36, 45.
21. *Ibid.*, pp. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920* (London: Athlone Press, 1969), p. 13.
23. *Ibid.*, p. 24.
24. D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).
25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), pp. 242 ff.
26. Le Comte de Cressaty, *Les Interets de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).
27. Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954), p. 280.
28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucault's work, most re-

- cently in his *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977), and *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).
29. *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.
 30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), p. 244.
 31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889-1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), p. 204.
 32. William Butler Yeats, "Byzantium," *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.
 33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.
 34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): pp. 81-96.
 35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.
 36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.
 37. See Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.
 38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Notes Stanley Cook (1907; reprint ed., Oosterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.
 39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3.
 40. *Ibid.*, pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.
 41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), I: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," *Victorian Studies* 16 (December 1972), 163-81.
 42. T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926; reprint ed., Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.
 43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.
 44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218.
 45. T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.
 46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T. E. Lawrence," *Studies in the Twentieth Century* 16 (Fall 1975): 96-7.
 47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42-3, 661.
 48. *Ibid.*, pp. 549, 550-2.
 49. E. M. Forster, *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.
 50. Maurice Barres, *Une Enquete aux pays du Levant* (Paris: Plon,

- 1923), 1: 20; 2: 181. 192. 193, 197.
51. D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).
 52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.
 53. Frederic Lefevre, "Une Heure avec Sylvain Levi," in *Memorial Sylvain Levi*, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.
 54. Paul Valery, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556-7.
 55. Cited in Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.
 56. Cited in Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914* (The Hague: Mouton & Co., 1971).
 57. Paul Valery, *Variété* (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.
 58. George Orwell, "Marrakech," in *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.
 59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.
 60. filie Faure, "Orient et Occident," *Mercure de France* 229 (July 1-August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.
 61. Fernand Baldensperger, "Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in *Etudes d'histoire littéraire*, 3rd serJ(Paris: Droz, 1939), p. 230.
 62. I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.
 63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.
 64. H. A. R. Gibb, "Literature," in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred GuiUaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 209.
 65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972).
 66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).
 67. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph

- Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).
68. Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur," trans. M. and E. W. Said, *Centennial Review* 13, no. 1 (Winter 1969): 11.
 69. *Ibid.*, p. 17.
 70. For example, in H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930* (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).
 71. See Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 103-40.
 72. R. N. Cust, "The International Congresses of Orientalists," *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.
 73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the Century," *Snouck Hurgronje and the Aceh War*, *Sociologische Gids* 19 (September-December 1972).
 74. Sylvain Levi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progres de l'Indianisme," in *Memorial Sylvain Levi*, p. 116.
 75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), pp. 120, 121.
 76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon's work by Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Editions du Cenacle libanais, 1972-73).
 77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primaute d'une solution culturelle," in *Opera Minora*, 1: 208-23.
 78. *Ibid.*, p. 169.
 79. See Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
 80. Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.
 81. *Ibid.*, p. 355.
 82. Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
 83. Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.
 84. *Ibid.*, pp. 610-11.
 85. *Ibid.*, p. 212. Also p. 111 for another attack on the British, and pp. 423-7 for his assessment of Lawrence.
 86. Quoted in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
 87. *Ibid.*, pp. 218-19.
 88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," *Islamic Quarterly* 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II," *Islamic Quarterly* 8, nos. 3, 4 (July-December 1964): 73-88.
 89. "Une figure domine tous les genres [of Orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les études arabes et islamiques," *Journal asiatique* 261, nos. 1, 4 (1973): 114. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Elements de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).
 90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History."

- International Journal of Middle East Studies 6, no. 2 (April 1975): 131-9. I have used the bibliography of Gibb's work in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.
91. H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.
 92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): p. 504.
 93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.
 94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.
 95. *Ibid.*, p. 335.
 96. *Ibid.*, p. 377.
 97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (September 1955): 98.
 98. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.
 99. *Ibid.*, pp. 111, 88, 189.
 100. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.
 101. Both essays are to be found in Gibb's *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176-208 and 3-33.
 102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," *Harper's*, November 1976, pp. 35-8.
 103. Cited in Ay ad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.
 104. "Statement of Purpose," *MESA Bulletin* 1, no. 1 (May 1967): 33.
 105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," *MESA Bulletin* 1, no. 2 (November 1967): 16.
 106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.
 107. Harold Lasswell, "Propaganda," *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.
 108. Marcel Proust, *The Guermentes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.
 109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922," *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-45," *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.
 110. As an instance there is Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).
 111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration

- and United States war policy, see Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict* (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10 ff.
112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.
 113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.
 114. For an account of this migration, see *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).
 115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.
 116. Abdullah Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," *Diogene* 38 (July-September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* trans. Diarmid Cammell (Berkeley: University of California Press, 1976).
 117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).
 118. Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques," p. 41.
 119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," *World Politics* 15 (October 1962): 121-2.
 120. *Ibid.*, p. 117.
 121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," *MESA Bulletin* 9, no. 1 (February 1975): 2.
 122. *Ibid.*, p. 5.
 123. "Middle East Studies Network in the United States," *MERIP Reports* 38 (June 1975): 5.
 124. The two best critical reviews of the *Cambridge History* are by Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, no. 343 (April 1972): 348-57, and Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-98.
 125. P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.
 126. D. Sourdell, "The Abbasid Caliphate," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 121.
 127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 575.
 128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 697.
 129. Cited in Ingrams, *Palestine Papers, 1917-1922*, pp. 31-2.
 130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," *Commentary*, October 1968, pp. 61-85. Alter's article was an adulatory review of General Yehoshafat Harkabi's *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem: Keter Press, 1972).
 131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" *Commentary*, Febru-

- ary 1974, pp. 56-61.
132. Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972), pp. 109-59.
 133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.
 134. Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). For an even more racist work see John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Tapplinger Publishing Co., 1976).
 135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, but she has none of Lane's literacy or general learning.
 136. Manfred Halpern's thesis is presented in "Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpern's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," *Journal of International Affairs* 23, no. 1 (1969): 54-75.
 137. Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Elie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer's *Population and Society in the Arab East*, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonne's *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differently, i.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-3979-FF, December 1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p.29). In a review-essay for the *Journal of Interdisciplinary History* (see note 124 above), Roger Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is *The Cambridge History of Islam*, which, he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sus-

- tained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.
138. Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.
 139. Berger, *Arab World*, p. 102.
 140. Quoted by Irene Gendzier in Frantz Fanon: *A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.
 141. Berger, *Arab World*, p. 151.
 142. P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), pp. 8-9.
 143. *Ibid.*, pp. 12, 13.
 144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in *ibid.*, pp. 33, 38-9. Lewis's study *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1971) expresses similar disaffection with an air of great learning; more explicitly political but no less acid is his *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcovoe Press, 1973).
 145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in *The Middle East and The West* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.
 146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, p. 44.
 147. *Ibid.*, p. 40.
 148. Bernard Lewis, *History Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.
 149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.
 150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.
 151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65-6.
 152. Originally published in *Middle East Journal* 5 (1951). Collected in *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.
 153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
 154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in *his The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 99-136.
 155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Maieq, Yves Lacoste, and the authors of essays published in *Review of Middle East Studies* 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analyses of Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'imperialisme a la decolonisation* (Paris: Editions de Minuit, 1965).

Afterword

1. Martin Bernal, *Black Athena* (New Brunswick: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

2. O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook," both in *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9 (January 1992), 141-84.
3. In one particularly telling instance, Lewis's habits of tendentious generalization do seem to have gotten him in legal trouble. According to *Liberation* (1 March 1994) and the *Guardian* (8 March 1994), Lewis now faces both criminal and civil suits brought against him in France by Armenian and human rights organizations. He is being charged under the same statute that makes it a crime in France to deny that the Nazi Holocaust took place; the charge against him is denying (in French newspapers) that a genocide of Armenians occurred under the Ottoman empire.
4. Carol Breckenridge and Peter van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
5. Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992).
6. "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 71, 3 (Summer 1993), 22-49.
7. "Notes on the 'Post-Colonial'," *Social Text*, 31/32 (1992), 106.
8. Magdoff, "Globalisation - To What End?," *Socialist Register* 1992: *New World Order?*, ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.
9. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," *Critical Inquiry*, 19, 4 (Summer 1993), 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry*, 20, 2 (Winter 1994), 328-56.
10. *Ireland's Field Day* (London: Hutchinson, 1985), pp. vii-viii.
11. Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).